UNIVERSITY
OF
TORONTO
LIBRARY

Volkstümlich-wissenschaftliche
Lehr- und Lernbücher
Herausgegeben von Dr. Max Apel, Dozent u. Studienleiter der
„Humboldt-Hochschule, Freie Volkshochschule Groß-Berlin"

Heft 8

Philosophisches Lesebuch III:

Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft

Ausgewählt und ausführlich erläutert

von

Dr. Max Apel

Volkshochschul-Verlag Charlottenburg

Die philosophischen Lesebücher sollen eine Einführung in das philosophische Denken bieten und Lust machen, zu den Originalwerken der großen Denker zu greifen. Hingewiesen sei auf die vortreffliche „Philosophische Bibliothek" (Verlag F. Meiner, Leipzig).

Es sind bisher erschienen:

Heft 1: **Der Lebenswert der Volkshochschule.** Von Dr. Max Apel.

Heft 2: **Die Weltanschauung des Materialismus.** Philosophisches Lesebuch I. Ausgewählt und erläutert von Dr. Max Apel.

Heft 3: **Zur Einführung in die Philosophie.** Philosophisches Lesebuch II. Ausgewählt und erläutert von Dr. Max Apel.

Heft 4: **Einführung in die Relativitätstheorie.** Von Dr. Viktor Engelhardt, Dozent der Humboldt-Hochschule.

Heft 5: **Naturphilosophische Plaudereien.** Von Wilhelm Bölsche.

Heft 6: **Einführung in die deutsche Stilkunst.** Von Dr. Siegfried Kadner, Dozent der Humboldt-Hochschule.

Heft 7: **Wege zu guten Büchern.** Von Prof. Dr. Gottlieb Fritz, Direktor der Charlottenburger Stadtbibliothek.

Heft 8: **Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft.** Philosophisches Lesebuch III. Ausgewählt und ausführlich erläutert von Dr. Max Apel.

Heft 9: **Aus dem Weltbild der neuen Physik.** Neue Anschauung über Energie und Strahlung. — Die elektrische Struktur der Materie. Von Dr. Fritz Reiche, Privatdozent der Universität Berlin.

Heft 1 und 7: je 1 Mk., Heft 8: 4 Mk., die anderen je 3 Mk., dazu Sortimentszuschlag.

In demselben Verlag erscheint: **Dr. Werner Schulte: Leib und Seele im Sport.** (Mit 20 Abbildungen).

Phil 05
K168k.2

Volkstümlich-wissenschaftliche
Lehr- und Lernbücher
Herausgegeben v. Dr. Max Apel, Dozent u. Studienleiter der
„Humboldt-Hochschule, Freie Volkshochschule Groß-Berlin"

Heft 8

Philosophisches Lesebuch III:

Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft

Ausgewählt und ausführlich erläutert
von

Dr. Max Apel

2484 44
11. 30
3.

Volkshochschul-Verlag Charlottenburg, 1921

Allen Hörern der Humboldt-Hochschule, die mit mir zusammen philosophierten, insbesondere den Mitgliedern der „Kant-Abende", die nun schon 6 Jahre hindurch in unserer Arbeitsgemeinschaft der Philosophie die Treue halten, sei dieses Heft gewidmet.

Charlottenburg, Februar 1921.

Max Apel.

Printed in Germany

Kants „Kritik der reinen Vernunft" steht an der Spitze der großen Werke der Philosophie. Aber Schwierigkeiten verschiedenster Art schrecken vom Studium des Meisterwerkes ab oder sind dem Verständnis hinderlich. Sicherlich erfordert Erkenntnistheorie an sich eine philosophische Befähigung. Diese Beanlagung und ein entsprechender Willensdrang nach Erkenntnis sind die Grundlage. Aber ohne Zweifel erschwert der Stil Kants bisweilen den Zugang zu seinen Gedanken ganz erheblich. Es finden sich in der „Kritik der reinen Vernunft" ganze Seiten mit knappen sich zu einer stählernen Kette zusammenschließenden Satzfolgen. Es gelingt dem Sprachgewaltigen auch, ganze Welten von Gedanken in kürzeste leuchtende Formeln zusammenzupressen. Aber daneben finden sich Schleppzüge von Satzzusammensetzungen, die zu übersehen und in ihrem Zusammenhang zu durchleuchten, eine gewisse Anstrengung beansprucht. Dazu kommt eine Ungleichheit der Darstellung, die sich daraus erklärt, daß Kant, wie er an Mendelssohn schreibt (1783), „das Produkt des Nachdenkens von wenigstens 12 Jahren innerhalb etwa 4 bis 5 Monaten, gleichsam im Fluge, mit der größten Aufmerksamkeit auf den Inhalt, aber mit weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einsicht für den Leser zu Stande gebracht", das soll wohl heißen mit Benutzung vorhandener Niederschriften ausgearbeitet habe. An sachlichen Voraussetzungen sind Kenntnis und Verständnis der Geschichte der Philosophie sowie der mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschung von hohem Wert. Doch genügt ein Verständnis der Elemente. Die hier ausgewählten Abschnitte sollen eine Einführung in das ganze Werk vermitteln, da sie die Grundfragen in faßlicher Form darbieten. Die Erläuterungen haben den Hauptzweck, diese Grundfragen in noch leichterer, durchsichtigerer Darstellung hervorzuheben. Wo es notwendig schien, ist auch Kritik geübt worden. Die Hauptsache aber bleibt: mit aller nur möglichen Sorgfalt und in vielfacher Wiederholung müssen die mit Gedanken gesättigten Sätze Kants in lustvoller Bemühung durchdacht und zum innerlichen Verständnis gebracht werden. — Einige Literatur Seite 72 am Schluß.

Aus der Vorrede zur 1. Auflage.

(1) Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal in einer Gattung ihrer Erkenntnisse: daß sie durch Fragen belästigt wird, die sie nicht abweisen kann, denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.

(2) In diese Verlegenheit gerät sie ohne ihre Schuld. Sie fängt von Grundsätzen an, deren Gebrauch im Laufe der Erfahrung unvermeidlich, und zugleich durch diese hinreichend bewährt ist. Mit diesen steigt sie, (wie es auch ihre Natur mit sich bringt), immer höher, zu den entfernteren Bedingungen. Da sie aber gewahr wird, daß auf diese Art ihr Geschäft jederzeit unvollendet bleiben müsse, weil die Fragen niemals aufhören, so sieht sie sich genötigt, zu Grundsätzen ihre Zuflucht zu nehmen, die allen möglichen Erfahrungsgebrauch überschreiten und gleichwohl so unverdächtig scheinen, daß auch die gemeine Menschenvernunft damit im Einverständnisse steht. Dadurch aber stürzt sie sich in Dunkelheit und Widersprüche, aus welchen sie zwar abnehmen kann, daß irgendwo verborgene Irrtümer zum Grunde liegen müssen, die sie aber nicht entdecken kann, weil die Grundsätze, deren sie sich bedient, da sie über die Grenze aller Erfahrung hinausgehen, keinen Probierstein der Erfahrung mehr anerkennen. Der Kampfplatz dieser endlosen Streitigkeiten heißt nun Metaphysik.

. . . . . .

(3) Anfänglich war ihre Herrschaft, unter der Verwaltung der Dogmatiker, despotisch. Allein, weil die Gesetzgebung noch die Spur der alten Barbarei an sich hatte, so artete sie durch innere Kriege nach und nach in völlige Anarchie aus, und die Skeptiker, eine Art Nomaden, die allen beständigen Anbau des Bodens verabscheuen, zertrennten von Zeit zu Zeit die bürgerliche Vereinigung.

. . . . . .

Erläuterung.

(1) Wir beginnen mit der Vorrede zur 1. Auflage. Gleich in den ersten Sätzen wird die Schicksalsfrage der Metaphysik entrollt. Aus der Natur der Vernunft entspringen die metaphysischen Fragen nach dem Ursprung, der Ewigkeit und Unendlichkeit der Welt, nach der Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens, nach dem Dasein einer höchsten Vernunft. Diese Fragen sind nicht dogmatisch, nur kritisch beantwortbar: das ist das Resultat der Kritik der reinen Vernunft.

(2) Die Vernunft fängt etwa mit dem Grundsatz der Kausalität an: alles, was geschieht, hat eine Ursache. Dieser Satz ist von wohlberechtigtem empirischen, erfahrungsmäßigen Gebrauch. Ueberall sehen wir eine Kette von Ursachen und Wirkungen. Aber alles Einzelne ist so ein Bedingtes, jedes Glied der Kette weist „immer weiter hin nach einem anderen Dinge als seiner Ursache, welches gerade eben dieselbe weitere Nachfrage notwendig macht, so daß auf solche Weise das ganze All im Abgrund des Nichts versinken müßte", nähme man nicht schließlich eine letzte, höchste, schlechthin notwendige Ursache, ein Unbedingtes, Absolutes an, womit wir dann glücklich beim metaphysischen Gottesbegriff gelandet oder gestrandet wären. So stürzen wir uns in die Dunkelheit und Widersprüche der „Antinomien", jener sich widersprechenden Vernunftbehauptungen über die Endlichkeit der Welt, über Freiheit und Notwendigkeit, über eine letzte Ursache der Welt.

(3) Anfangs, bei den Griechen und auch wieder in der Neuzeit, war die Philosophie Dogmatismus. Man ging von der unkritischen, ungeprüften, dogmatischen Voraussetzung aus, daß da draußen ein absolutes, metaphysisches Sein bestehe, das nun im Erkennen abgebildet werden müßte. Der Rationalist spann dieses Abbild aus seiner Vernunft heraus, der Empirist zeichnete sein Weltbild nach der Erfahrung. Der Skeptizismus sucht die Grundlage aller sicheren Erkenntnis zu untergraben. Er hat leichtes Spiel gegenüber einem Dogmatismus, bei dem ein Metaphysiker dem anderen widerspricht. So entsteht meist eine bedauerliche Gleichgültigkeit gegen die Metaphysik.

(4) Sie (— die Gleichgültigkeit gegen Metaphysik —) ist offenbar die Wirkung nicht des Leichtsinns, sondern der gereiften Urteilskraft des Zeitalters, welches sich nicht länger durch Scheinwissen hinhalten läßt, und eine Aufforderung an die Vernunft, das beschwerlichste aller ihrer Geschäfte, nämlich das der Selbsterkenntnis, aufs neue zu übernehmen und einen Gerichtshof einzusetzen, der sie bei ihren gerechten Ansprüchen sichere, dagegen aber alle grundlosen Anmaßungen nicht durch Machtsprüche, sondern nach ihren ewigen und unwandelbaren Gesetzen abfertigen könne; und dieser ist kein anderer als die Kritik der reinen Vernunft selbst.

(5) Ich verstehe aber hierunter nicht eine Kritik der Bücher und Systeme, sondern die des Vernunftvermögens überhaupt in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie unabhängig von aller Erfahrung streben mag, mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt, und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien.

Aus der Vorrede zur 2. Auflage.

(6) Mathematik und Physik sind die beiden theoretischen Erkenntnisse der Vernunft, welche ihre Objekte a priori bestimmen sollen, die erstere ganz rein, die zweite wenigstens zum Teil rein, dann aber auch nach Maßgabe anderer Erkenntnisquellen als der der Vernunft.

(7) Die Mathematik ist von den frühesten Zeiten her, wohin die Geschichte der menschlichen Vernunft reicht, in dem bewunderungswürdigen Volke der Griechen den sichern Weg einer Wissenschaft gegangen. Allein man darf nicht denken, daß es ihr so leicht geworden, wie der Logik, wo die Vernunft es nur mit sich selbst zu tun hat, jenen königlichen Weg zu treffen oder vielmehr sich selber zu bahnen; vielmehr glaube ich, daß es lange mit ihr (vornehmlich noch unter den Ägyptern) beim Herumtappen geblieben ist und diese Umänderung einer Revolution zuzuschreiben sei, die der glückliche Einfall

(4, 5) Die Philosophie aber sieht vor sich das Geschäft der Selbsterkenntnis der Vernunft. Erkenne dich selbst! Diese Mahnung des Delphischen Orakels setzt Kant der Vernunft zur Aufgabe. Aber nicht das Selbst des Individuums oder auch der Menschheit soll erkannt werden. Nicht die Seele soll in ihren Tiefen und Dunkelheiten erforscht werden, sondern es soll Recht gesprochen werden über Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Metaphysik. Alle psychologische Selbsterkenntnis kann nur Tatbestände aufdecken und in Zusammenhang bringen. Hier aber gilt es, das Selbst der Vernunft zu erkennen. Selbsterkenntnis ist Prüfung der Vernunft, Rechtfertigung des wissenschaftlichen Erkennens, Vernichtung des Blendwerks eines dogmatischen Wahns. Das Selbst dieser Selbsterkenntnis ist also nicht die Seele mit ihren subjektiven Erlebnissen, sondern die objektiven Schöpfungen der Vernunft, wie sie in der Wissenschaft vor uns stehen.

Wichtig ist, bei Kant den Doppelgebrauch des Wortes Metaphysik zu unterscheiden: dogmatische Metaphysik ist die vermeintliche Erkenntnis des Uebersinnlichen, kritische Metaphysik besteht in der Darlegung der Vernunftgrundlagen unserer wissenschaftlichen Erkenntnisse. Auch die Kritik der reinen Vernunft selbst, also die allgemeine Prüfung der Möglichkeit von Erkenntnissen a priori, fällt unter die Metaphysik. Dieser Name kann also der „ganzen reinen Philosophie mit Inbegriff der Kritik" gegeben werden. Metaphysik in diesem weiten Sinne ist „Philosophie im echten Verstande".

(6) Die Mathematik bestimmt ihre Gegenstände, Kreise und Kugeln, Zahlen und Zahlenverhältnisse, ganz rein, aus der Quelle der reinen Vernunft, nicht der Erfahrung. Aber auch für die Physik wird ein „reiner" Teil aufgezeigt werden.

(7) Uralt ist die mathematische Kunst der Ägypter. Uns ist ein mathematisches Lehrbuch etwa 2000 Jahre v. Chr. überkommen. Aber diese Mathematik hatte wesentlich praktische Zwecke. Sie war Feldmeßkunst, Berechnung des Inhalts von Fruchtspeichern, Hilfsmittel bei den Bauten. Thales (600 v. Chr.) hat das ägyptische mathematische Können nach Griechenland gebracht, aber gemäß dem griechischen Geist zu wissen-

eines einzigen Mannes in einem Versuche zustande brachte, von welchem an die Bahn, die man nehmen mußte, nicht mehr zu verfehlen war und der sichere Gang einer Wissenschaft für alle Zeiten und in unendliche Weiten eingeschlagen und vorgezeichnet war. Die Geschichte dieser Revolution der Denkart, welche viel wichtiger war als die Entdeckung des Weges um das berühmte Vorgebirge und des Glücklichen, der sie zustande brachte, ist uns nicht aufbehalten. Doch beweist die Sage, welche Diogenes der Laertier uns überliefert, der von den kleinsten und, nach dem gemeinen Urteil, gar nicht einmal eines Beweises benötigten Elementen der geometrischen Demonstrationen den angeblichen Erfinder nennt, daß das Andenken der Veränderung, die durch die erste Spur der Entdeckung dieses neuen Weges bewirkt wurde, den Mathematikern äußerst wichtig geschienen haben müsse und dadurch unvergeßlich geworden sei. Dem ersten, der den gleichschenkligen Triangel demonstrierte, (er mag nun Thales oder wie man will geheißen haben), dem ging ein Licht auf; denn er fand, daß er nicht dem, was er in der Figur sah, oder auch dem bloßen Begriffe derselben nachspüren und gleichsam davon ihre Eigenschaften ablernen, sondern durch das, was er nach Begriffen selbst a priori hineindachte und darstellte (durch Konstruktion), hervorbringen müsse, und daß er, um sicher etwas a priori zu wissen, der Sache nichts beilegen müsse, als was aus dem notwendig folgte, was er seinem Begriffe gemäß selbst in sie gelegt hat.

(8) Mit der Naturwissenschaft ging es weit langsamer zu, bis sie den Heeresweg der Wissenschaften traf; denn es sind nur etwa anderthalb Jahrhunderte, daß der Vorschlag des sinnreichen Baco von Verulam diese Entdeckung teils veranlaßte, teils, da man bereits auf der Spur derselben war, mehr belebte, welche ebensowohl nur durch eine schnell vorgegangene Revolution der Denkart erklärt werden kann. Ich will hier nur die Naturwissenschaft, sofern sie auf empirische Prinzipien gegründet ist, in Erwägung ziehen.

schaftlich-theoretischer Einsicht entwickelt. – Diogenes (aus Laerte in Cilicien um 300 n. Chr.) schrieb ein Buch „Über Leben, Meinungen und Aussprüche berühmter Philosophen". –

Wie finden wir die Eigenschaften, die Gesetze des gleichschenkligen Dreiecks? Was wir in der gezeichneten Figur mit den Augen sehen, diese empirische Anschauung oder sinnliche Wahrnehmung, gibt uns keine solche mathematische Einsicht. Vergeblich wäre auch die Verfeinerung dieses Augenscheines durch noch so genaue Messungen. Nie würden wir so des Satzes sicher, daß wirklich und immer den gleichen Seiten gleiche Winkel gegenüberliegen. Es bliebe stets zweifelhaft, ob diese Winkel mathematisch genau gleich wären, (– jede Messung hat ja ihre Genauigkeits-Grenze –), und nicht erklärt, inwiefern dies eine gemessene Dreieck das Gesetz für alle Dreiecke in sich schließt. Aber auch die bloße logische Zergliederung des Begriffs der gleichen Seiten bringt nicht eine neue Erkenntnis hervor. Sondern durch das, was wir a priori (durch Vernunft) in den Begriff hineindenken und zugleich durch Konstruktion in der reinen Anschauung darstellen, bringen wir mathematische Erkenntnisse hervor. Nur, was wir vorher selbst in die Figur hineingelegt haben, indem wir sie definierten und konstruierten, kann uns zu neuen Erkenntnissen verhelfen. Die Begriffe des gleichschenkligen Dreiecks in seiner mathematischen Strenge (und andere Dreiecke gibt es nicht!) ist ja selbst nur als rein gedankliche Konstruktion vorhanden. Niemand kann Dreiecke oder Kreise mit Zirkel und Lineal „zeichnen". Die Vernunft bestimmt diese Objekte a priori und erzeugt so Erkenntnisse, bringt sie hervor.

(8) Kant tut Bacon (1561 – 1626) hier zu viel Ehre an. Zu den Begründern der Naturwissenschaft zählt er nicht. Er trieb Naturwissenschaft wie ein – Lordkanzler, spottete ein Naturforscher seiner Zeit. Aber er genießt Ansehen als Kulturphilosoph. Die ungeheuere praktische Bedeutung der Naturerkenntnis für die ganze menschliche Kultur sah er und pries sie mit beredten Worten: Wissen ist Macht! Die Natur wird durch das Experiment besiegt! Bacon der Philosoph der Technik. Nicht die rein mathematische, sondern die experimentelle Seite der Naturwissenschaft soll nun erwogen werden.

(9) Als Galilei seine Kugeln die schiefe Fläche mit einer von ihm selbst gewählten Schwere herabrollen oder Torricelli die Luft ein Gewicht, was er sich zum voraus dem einer ihm bekannten Wassersäule gleichgedacht hatte, tragen ließ, oder in noch späterer Zeit Stahl Metalle in Kalk und diesen wiederum in Metall verwandelt, indem er ihnen etwas entzog und wiedergab: so ging allen Naturforschern ein Licht auf. Sie begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien, nach denen allein übereinkommende Erscheinungen für Gesetze gelten können, in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der andern, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen, (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde. Hierdurch ist die Naturwissenschaft allererst in den sicheren Gang einer Wissenschaft gebracht worden, da sie soviel Jahrhunderte durch nichts weiter als ein bloßes Herumtappen gewesen war.

. . . . . .

(9) Torricelli (1608–47) knüpft an die Feststellung seines Meisters Galilei an, daß das Wasser durch Saugpumpen sich nicht höher als 10 Meter heben läßt. Er erkannte, daß hier nicht ein mystischer „Horror vacui" (Abscheu vor dem Leeren), sondern der Luftdruck wirksam sei, und schloß, daß Quecksilber, das ungefähr 14 mal schwerer als Wasser ist, nur um den 14. Teil von 10 Meter dem Horror vacui widerstehen müßte. Eine Quecksilbersäule von etwas über 70 Zentimeter Höhe hält dem Luftdruck das Gleichgewicht. Das Experiment bestätigt diese Annahme, und so wurde diese Gesetzmäßigkeit des Luftdrucks bestimmt, und das Barometer war erfunden.

Stahl (1660–1734), ein Deutscher, Mitbegründer der experimentellen Chemie, machte seine Experimente auf Grund einer vorhergehenden theoretischen Ueberlegung, die für seine Zeit bedeutend war: „noch nie waren chemische Erklärungen mit solcher Klarheit und mit solcher überzeugenden Einfachheit gegeben worden". (Kopp, Entwicklung der Chemie.)

Galilei (1564–1642) ist der wahre Begründer der modernen Naturforschung. Wie fand er seine Fallgesetze? Nach der noch damals herrschenden Lehre des Aristoteles „streben" die schweren Körper nach unten, und zwar sollen sich die Geschwindigkeiten der Körper beim Fallen wie die Gewichte verhalten. Ein doppelt so schwerer Körper müßte also doppelt so schnell fallen! Galilei beweist durch Vernunftschlüsse, daß im leeren Raum alle Körper gleich schnell fallen und läßt vom schiefen Turm in Pisa eine hundertpfündige Bombe und eine halbpfündige Kanonenkugel herunterfallen, die kaum eine Handbreit abweichen (infolge des Luftwiderstandes). Durch die mathematische Betrachtung der Annahme, daß der Fall eine gleichförmig beschleunigte Bewegung ist, findet er dann das Gesetz: die Fallräume verhalten sich wie die Quadrate der Fallzeiten. Er erkennt weiter, daß das Fallen auf einer schiefen Ebene in einer einfachen gesetzmäßigen Beziehung zum freien Fall steht. Und so erst kann er nun zum Experiment schreiten. Er nimmt ein Brett von 12 Ellen Länge, gräbt eine finger-

(10) Ich sollte meinen, die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft, die durch eine auf einmal zustande gebrachte Revolution das geworden sind, was sie jetzt sind, wären merkwürdig genug, um dem wesentlichen Stücke der Umänderung der Denkart, die ihnen so vorteilhaft geworden ist, nachzusinnen, und ihnen, so viel ihre Analogie als Vernunfterkenntnisse mit der Metaphysik verstattet, hierin wenigstens zum Versuche nachzuahmen. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche, über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntnis erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zunichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntnis derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll. Es ist hiermit ebenso, als mit den ersten Gedanken des Kopernikus bewandt, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fortwollte, wenn er annahm, das ganze Sternheer drehe sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ.

. . . . . .

breite Rinne hinein, die mit Pergament ausgepolstert wird, um die Reibung zu verringern, hebt dieses Brett 1 oder 2 Ellen an einem Ende und läßt nun seine kleinen Bronzekugeln langsam und bei geringem Luftwiderstand herunterrollen, so daß eine genaue Messung von Fallraum und Zeit möglich ist, die dann die von der Vernunft entworfene Theorie bestätigt. Denken und Beobachtung, Mathematik und Experiment gehen so Hand in Hand und durchdringen sich im Naturgesetz. Nicht zufällige, planlose Beobachtungen bringen uns weiter. Was hätte es geholfen, wenn Bacon vom schiefen Turm Hunderte und Tausende verschiedenartige Dinge hätte herunterfallen und die jeweiligen Fallzeiten in große Tabellen eintragen lassen? Solch Wissen ergibt keine Wissenschaft, solche Beobachtungen sind noch kein Experiment. Das Experiment setzt Denken, Theorie voraus, es ist nach Vernunftprinzipien erdacht. Noch so regelmäßig ablaufende Erscheinungen gelten nicht für Gesetze, wenn sie nicht im Begriff der Gesetzmäßigkeit zusammengefaßt werden. Jedes Experiment hat zur Grundvoraussetzung das Prinzip der allgemeinen Gesetzmäßigkeit, das erst dem im Experiment nachgewiesenen speziellen Verhalten den Gesetzescharakter verleiht.

(10) Wir kommen nun zur Metaphysik, zur Philosophie, deren Verfahren bisher ein „bloßes Herumtappen, und was das Schlimmste ist, unter bloßen Begriffen" gewesen ist. Auch die Metaphysik muß in „den sicheren Gang einer Wissenschaft" gebracht werden. Nun kommt die große Abrechnung. Die ganze bisherige Philosophie beruht auf einer falschen dogmatischen Annahme. Draußen ist ein Sein, sind Dinge, Gegenstände. Aufgabe soll nun sein, dieses absolut Wirkliche in der Erkenntnis abzubilden. Die eine Partei will diese Aufgabe durch Wahrnehmung, Erfahrung lösen. (Diesen Empirismus behandelt Kant hier nicht, da er nur die Erkenntnis a priori im Auge hat.) Die andere Partei, der Rationalismus, sieht im Denken, in der Vernunft das Abbild der Dinge. Wie aber will die Vernunft aus sich heraus etwas erkennen, was gänzlich unabhängig von ihr schon dasteht? Wie sollte Denken und Sein übereinstimmen? Aber vielleicht ist jene Voraussetzung eines „Seins an sich" ein unhaltbarer Dogmatismus? Wir

Einleitung.

(11) Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet. Sie ist eben dadurch die erste Belehrung und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit; und die Vernunft, welche nach dieser Art von Erkenntnissen so begierig ist, wird durch sie mehr gereizt als befriedigt. Solche allgemeinen Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der inneren Notwendigkeit haben, müssen von der Erfahrung unabhängig, für sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori: da im Gegenteil das, was von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori oder empirisch erkannt wird.

wollen das freilich beschwerliche, aber doch befreiende Geschäft der Selbsterkenntnis auf uns nehmen. Wir wollen vom Denken ausgehen. Wir wollen erst bestimmen, was jene Begriffe Sein, Ding, Wirklichkeit, Natur, Gesetzmäßigkeit, Erfahrung bedeuten. Vielleicht sehen wir dann ein, daß die Gegenstände sich nach unserem Denken richten, daß wir auch hier „von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen."

Kopernikus (1473–1543) erklärte die tägliche Drehung des Himmelsgewölbes durch die Achsendrehung der Erde, (wie schon die alten Pythagoreer), und ließ Erde und Planeten sich um die Sonne bewegen. Hier handelt es sich um den ersten Punkt. Kopernikus setzt sich in Gegensatz zum Augenschein, Kant zur herkömmlichen Meinung, wenn er in einer völligen „Revolution der Denkart" die Wendung von den Dingen zum Denken, vom Dogmatismus zum Kritizismus, von den Gegenständen zum Subjekt, vollzieht. Im Zuschauer liegt die Erklärung der Himmelsbewegungen, im erkennenden Subjekt die Lösung der Aufgabe der Metaphysik, d. h. der Möglichkeit einer Erkenntnis a priori.

(11) Dieser Abschnitt und der folgende bilden den Anfang der Einleitung in der ersten Auflage.

Durch Vergleichung und Verknüpfung der Wahrnehmungen entsteht aus dem Rohstoff der Sinneseindrücke als erstes Produkt die Erfahrung, d. h. Wahrnehmungserkenntnis, ein unerschöpflicher Quell von immer neuen Kenntnissen. Diese logische Verstandestätigkeit erkennt ja auch der Empirismus an, während der Sensualismus jede Erkenntnis bloß aus den Empfindungen herauswachsen lassen will und keinerlei hervorbringenden Bearbeitung durch den Verstand zu bedürfen glaubt. Die sich lediglich an die Wahrnehmung haltende Erkenntnis gibt uns nur bloße Tatsächlichkeiten, daß es jetzt und hier sich zufällig so in der Wahrnehmung vorfindet. Notwendigkeit und Allgemeinheit sind so nicht festzustellen. Diese Erkenntnisse sind lediglich von der Erfahrung erborgt und noch kein sicher erworbener Besitz der Vernunft. Den äußersten Gegensatz würden von der Erfahrung unabhängige, für sich selbst (innerlich) klare und gewisse Vernunfterkenntnisse sein, etwa der Satz, daß 2 und 3 gleich 5 ist.

(12) Nun zeigt es sich, welches überaus merkwürdig ist, daß selbst unter unsere Erfahrungen sich Erkenntnisse mengen, die ihren Ursprung a priori haben müssen, und die vielleicht nur dazu dienen, um unsern Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen. Denn, wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloß empirische Erkenntnis nicht liefern kann.

. . . . . .

Von dem Unterschiede der reinen und empirischen Erkenntnis.

(13) Daß alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anfange, daran ist gar kein Zweifel; denn wodurch sollte das Erkenntnisvermögen sonst zur Ausübung erweckt werden, geschähe es nicht durch Gegenstände, die unsere Sinne rühren, und teils von selbst Vorstellungen bewirken, teils unsere Verstandestätigkeit in Bewegung bringen, diese zu vergleichen, sie zu verknüpfen oder zu trennen, und so den rohen Stoff sinnlicher Eindrücke zu einer Erkenntnis der Gegenstände zu verarbeiten, die Erfahrung heißt? Der Zeit nach geht also keine Erkenntnis in uns vor der Erfahrung vorher, und mit dieser fängt alle an.

(14) Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß ver-

(12) Nun das Erstaunliche und das Hauptproblem der Kritik der reinen Vernunft: unsere Erfahrungserkenntnisse sind ein Gemenge von Wahrnehmung (Sinnesvorstellungen) und Vernunft (aprioriſchen Beſtandteilen). Es gibt Begriffe und Urteile, die unabhängig von der Erfahrung entſtanden ſein müſſen. Dieſes „Entſtehen" a priori ſoll nicht den pſychologiſchen Entſtehungsprozeß des Denkens beſtreiten, ſondern das erkenntnistheoretiſche Beſtehen eines aprioriſchen Faktors der Erkenntnis bedeuten. Laſſen wir aus unſeren Erkenntniſſen alles durch Wahrnehmung unmittelbar Gegebene weg, ſo ſtoßen wir auf Begriffe wie Raum, Zeit, Urſache, Wirkung, Subſtanz, Geſetzmäßigkeit, die man nicht ſehen, hören, taſten kann. Sie machen aus dem Tatſächlichen der Wahrnehmung eine Erfahrungstatſache, aus dem ſinnlich Zuſammenhängenden einen geſetzmäßigen Zuſammenhang, was weiterhin zu zeigen iſt.

Die nächſten drei Abſchnitte bilden den Beginn der 2. Auflage der Kritik der reinen Vernunft.

(13) Hier eine lichtvolle Erläuterung des erſten Satzes von Abſchnitt 11, eine pſychologiſche Betrachtung des Erkenntnisvorgangs. Locke hat recht, angeborene Wahrheiten gibt es nicht. Kein Begriff, kein Satz a priori iſt eine Sekunde vor der Erfahrung in der „Seele" vorhanden. Unſer pſychologiſches Selbſt iſt ja ſelbſt ein zeitliches Erfahrungsprodukt. Die pſychologiſche Betrachtung aber arbeitet ſchon mit Begriffen wie Erkenntnisvermögen, Gegenſtand, Einwirken auf Sinne (Rühren), die eine kritiſche Prüfung verlangen.

(14) Das Anheben mit bedeutet noch kein Entſpringen aus der Erfahrung. Das pſychologiſche zeitliche Entſtehen ſchließt ein ſachliches logiſches Begründen nicht aus. Es gibt einen Urſprung a priori. Urſprung dann gleich Grundlage, Begründung der Erkenntnis. Durch Sinneseindrücke empfangen wir das Bild der Sonne, des Steines, die Empfindung der Steinerwärmung. Dazu gibt unſer Erkenntnisvermögen den Zuſatz der urſächlichen Verknüpfung im Urteil: Sonnenſchein erwärmt den Stein, d. h. iſt Urſache der Erwärmung.

anlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoff nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat.

(15) Es ist also wenigstens eine der näheren Untersuchung noch benötigte und nicht auf den ersten Anschein sogleich abzufertigende Frage: ob es ein dergleichen von der Erfahrung und selbst von allen Eindrücken der Sinne unabhängiges Erkenntnis gebe. Man nennt solche Erkenntnisse a priori, und unterscheidet sie von den empirischen, die ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben.

. . . . . .

Von dem Unterschiede analytischer und synthetischer Urteile.

(16) In allen Urteilen, worinnen das Verhältnis eines Subjekts zum Prädikat gedacht wird, (wenn ich nur die bejahenden erwäge, denn auf die verneinenden ist nachher die Anwendung leicht), ist dieses Verhältnis auf zweierlei Art möglich. Entweder das Prädikat B gehört zum Subjekt A als etwas, was in diesem Begriffe A (versteckter Weise) enthalten ist; oder B liegt ganz außer dem Begriff A, ob es zwar mit demselben in Verknüpfung steht. Im ersten Fall nenne ich das Urteil analytisch, in dem andern synthetisch. Analytische Urteile (die bejahenden) sind also diejenigen, in welchen die Verknüpfung des Prädikats mit dem Subjekt durch Identität, diejenigen aber, in denen diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird, sollen synthetische Urteile heißen. Die ersteren könnte man auch Erläuterungs-, die anderen Erweiterungsurteile heißen, weil jene durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hinzutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfällen, die in selbigem schon (obgleich verworren) gedacht waren: dahingegen die letzteren zu dem Begriffe des Subjekts ein Prädikat hinzutun, welches in jenem gar nicht gedacht war und durch keine Zergliederung desselben hätte können herausgezogen wer-

(15) Es ist nun die Aufgabe, diese Zusätze systematisch herauszuheben und in ihrer Bedeutung zu untersuchen. „Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme."

(16) „Alle Körper sind ausgedehnt" ist ein analytisches Urteil, da es auf einer logischen Analyse, Zergliederung des Begriffs Körper beruht. Ich brauche (bei Kant dafür königsbergisch „darf") nur den Begriff Körper zergliedern, um die Ausdehnung darin anzutreffen. Im Begriff Körper ist die Ausdehnung schon enthalten (durch Identität) gedacht und braucht bloß herausgenommen werden. Körper sein heißt eben im Raume, also ausgedehnt sein. Es wäre ein Widerspruch, Körper zu denken, die unausgedehnt wären. Der Satz des Widerspruchs nach Kant: „Keinem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht." Analytische Urteile sind bloße Erläuterungsurteile. In ihnen wird keine Behauptung über die Wirklichkeit, keine eigentliche Erkenntnis ausgesprochen. „Daß alle Körper ausgedehnt sind, ist notwendig und ewig wahr, sie selbst mögen nun existieren oder nicht, kurz oder lange, oder auch alle Zeit hindurch, d. h. ewig existieren." Dagegen das Urteil „alle Körper, soweit wir wissen, sind schwer" gründet sich nicht auf eine logische Zergliederung des Körpers, sondern auf Erfahrung. Die Erfahrung gibt mir das Recht, eine solche Synthesis, Erweiterung meiner Erkenntnis, eine solche Behauptung aufzustellen. In den „Prolegomena" führt Kant als analytisches Urteil an: „Gold ist ein gelbes Metall." Der Begriff Gold enthält die Merkmale gelb und Metall; ich brauche also nichts zu tun, als diesen meinen Begriff vom Golde zu zergliedern, um so auf das Prädikat „gelbes Metall" zu stoßen. Aber dieses Urteil ist synthetisch a posteriori. Nur die Erfahrung lehrt uns die Eigenschaften der Körper kennen. Nicht darauf freilich kommt es an, welche Summe von Erfahrungen sich für jeden einzelnen schon im Begriff Gold niedergeschagen hat, sondern darauf, welches der Rechtsgrund für unsere Aussage ist. Nicht der psychologische Wissensstand eines einzelnen bestimmt, ob ein Urteil analytisch oder synthetisch

den. Z. B. wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urteil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Wort Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannigfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urteil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikats gibt also ein synthetisches Urteil.

. . . . . .

(17) Aber bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel ganz und gar. Wenn ich über den Begriff A hinausgehen soll, um einen andern B als damit verbunden zu erkennen: was ist das, worauf ich mich stütze und wodurch die Synthesis möglich wird? da ich hier den Vorteil nicht habe, mich im Felde der Erfahrung darnach umzusehen. Man nehme den Satz: alles, was geschieht, hat seine Ursache. In dem Begriff von etwas, das geschieht, denke ich zwar ein Dasein, vor welchem eine Zeit vorhergeht usw., und daraus lassen sich analytische Urteile ziehen. Aber der Begriff einer Ursache liegt ganz außer jenem Begriffe und zeigt etwas von dem, was geschieht, Verschiedenes an, ist also in dieser letzteren Vorstellung gar nicht mit enthalten. Wie komme ich denn dazu, von dem, was überhaupt geschieht, etwas davon ganz Verschiedenes zu sagen und den Begriff der Ursache, ob zwar in jenem nicht enthalten, dennoch als dazu und sogar notwendig gehörig zu erkennen? Was ist hier das Unbekannte $= X$, worauf sich der Verstand stützt, wenn er außer dem Begriff von A ein demselben fremdes Prädikat B aufzufinden glaubt, welches er gleichwohl damit verknüpft zu sein erachtet? Erfahrung kann es nicht sein, weil der angeführte Grundsatz nicht allein mit größerer Allgemeinheit als die Erfahrung verschaffen kann, sondern auch mit dem Ausdruck der Notwendigkeit, mithin gänzlich a priori und aus bloßen Begriffen diese zweite Vorstellung zu der ersteren hinzugefügt. Nun beruht auf solchen synthetischen, d. i. Erweite-

ist, sondern die Frage nach der Begründung des Urteils. So ist jener oft gemachte Einwurf entkräftet, die Kantische Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen sei eine subjektive, fließende; für den einen sei analytisch, was für den anderen synthetisch sei. Es handelt sich eben nicht um Untersuchung der einzelnen Subjekte, sondern der Urteile, der Erkenntnis überhaupt.

(17) Bei synthetischen Urteilen a priori fehlt dieses Hilfsmittel der Erfahrung (Wahrnehmung). Worauf gründet sich also hier die Behauptung? Das Urteil soll a priori, allgemein und notwendig sein, aber nicht analytisch, – synthetisch, aber nicht empirisch. Geschehen heißt sich in der Zeit verändern. Daß diese Veränderung gesetzmäßig vor sich geht, daß alles Geschehen ursächlich bedingt ist, finde ich durch keine logische Zergliederung des Begriffs Geschehen. Auch die Wahrnehmung zeigt nur das Geschehen als Tatsache, aber nicht als Gesetzmäßigkeit. Niemand kann ursächliche Verknüpfung wahrnehmen, das hatte H u m e gezeigt. Worauf beruht also die Synthesis a priori, wenn Erfahrung und analytisches Denken versagen? Wie wird die Fremdheit von Prädikat und Subjekt überwunden und das, was ganz außerhalb steht, doch in notwendige Verknüpfung gebracht?

rungs-Grundsätzen die ganze Endabsicht unserer spekulativen Erkenntnis a priori; denn die analytischen sind zwar höchst wichtig und nötig, aber nur, um zu derjenigen Deutlichkeit der Begriffe zu gelangen, die zu einer sicheren und ausgebreiteten Synthesis, als zu einem wirklich neuen Erwerb, erforderlich ist.

. . . . . .

In allen theoretischen Wissenschaften der Vernunft sind synthetische Urteile a priori als Prinzipien enthalten.

(18) Mathematische Urteile sind insgesamt synthetisch. Dieser Satz scheint den Bemerkungen der Zergliederer der menschlichen Vernunft bisher entgangen, ja allen ihren Vermutungen gerade entgegengesetzt zu sein, ob er gleich unwidersprechlich gewiß und in der Folge sehr wichtig ist. Denn, weil man fand, daß die Schlüsse der Mathematiker alle nach dem Satze des Widerspruchs fortgehen, (welches die Natur einer jeden apodiktischen Gewißheit erfordert), so überredete man sich, daß auch die Grundsätze aus dem Satze des Widerspruchs erkannt würden, worin sie sich irrten; denn ein synthetischer Satz kann allerdings nach dem Satze des Widerspruchs eingesehen werden, aber nur so, daß ein anderer synthetischer Satz vorausgesetzt wird, aus dem er gefolgert werden kann, niemals aber an sich selbst.

(19) Zuvörderst muß bemerkt werden, daß eigentliche mathematische Sätze jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann. Will man aber dieses nicht einräumen, wohlan, so schränke ich meinen Satz auf die reine Mathematik ein, deren Begriff es schon mit sich bringt, daß sie nicht empirische, sondern bloß reine Erkenntnis a priori enthalte.

(20) Man sollte anfänglich zwar denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruchs erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von Sieben und Fünf nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider

(18) In der Geometrie haben wir einen Zusammenhang von Sätzen mit apodiktischer, unbedingter Gewißheit, zusammengekettet durch den Satz des Widerspruchs. Aber die Geometrie hat zur Grundlage Axiome, Sätze, die als unbedingt sicher, aber nicht geometrisch beweisbar angenommen werden. Diese Grundsätze sind nicht logisch beweisbar. Sie beruhen nicht auf dem Satze vom Widerspruch. Die Mathematik enthält synthetische Urteile a priori, als Prinzipien.

(19) Die reine Mathematik handelt von mathematischen, ideellen Gegenständen, nicht wie die angewandte von Gegenständen der Natur. Entstanden ist das mathematische Denken wie alles im Laufe der Erfahrung. Aber mathematische Begriffe, Zahlen und Figuren, sind reine Begriffe; sie existieren nur im Denken, nicht als sinnlich wahrnehmbare Gebilde. Niemals ist der genaueste gezeichnete Kreis ein Kreis. Die Wahrnehmung und die schärfste Messung können nie zeigen, daß die Winkelsumme im Dreieck 180^0 ist und nicht nur um diesen Wert herumliegt. Denn jede Messung hat ihre Genauigkeitsgrenze.

(20) Nun erläutert Kant seine Lehre durch das so viel mißverstandene Beispiel $7 + 5 = 12$. Ist das nicht ein identisches Urteil, das auf beiden Seiten dasselbe besagt? Vor allem: es handelt sich nicht um die Richtigkeit dieses Rechenexempels, sondern um die Methode der Erkenntnis. Der Begriff der Summierung enthält die Forderung, mehrere Summanden zu vereinigen, ist noch nicht die ausgeführte Vereinigung. Das passive Nebeneinander wird durch die Addition zum aktiven Ineinander der zusammenfassenden Zahl. Der Begriff 12 ist dadurch noch nicht gedacht, daß ich jene Vereinigung von 7 und 5 bloß als Forderung denke, sondern im Denken ausführe. Das Addieren besteht nicht in einer logischen Zergliederung der Zahlbegriffe, sondern in der mathematischen Zusammenfassung mehrerer Zahlen in eine einzige. Auch der Gleichklang in einem Beispiel wie $5 + 20 = 25$ darf nicht über den mathematischen Sinn hinwegtäuschen. Auch hier haben wir eine synthetische Verschmelzung zweier Zahlgruppen in eine einzige Zahl. Diese Synthesis soll durch die Anschauung, das anschauliche Hinzutun der Einheiten geliefert werden. So „sehen" wir die 12 ent-

Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammenfaßt. Der Begriff von Zwölf ist keineswegs dadurch schon gedacht, daß ich mir jene Vereinigung von Sieben und Fünf denke; und ich mag meinen Begriff von einer solchen möglichen Summe noch so lange zergliedern, so werde ich doch darin die Zwölf nicht antreffen. Man muß über diese Begriffe hinausgehen, indem man die Anschauung zu Hilfe nimmt, die einem von beiden korrespondiert, etwa seine fünf Finger, oder (wie Segner in seiner Arithmetik) fünf Punkte, und so nach und nach die Einheiten der in der Anschauung gegebenen Fünf zu dem Begriffe der Sieben hinzutut. Denn ich nehme zuerst die Zahl 7, und indem ich für den Begriff der 5 die Finger meiner Hand als Anschauung zu Hilfe nehme, so tue ich die Einheiten, die ich vorher zusammennahm, um die Zahl 5 auszumachen, nun an jenem meinem Bilde nach und nach zu der Zahl 7 und sehe so die Zahl 12 entspringen. Daß 5 zu 7 hinzugetan werden sollten, habe ich zwar in dem Begriff einer Summe $= 7 + 5$ gedacht, aber nicht, daß diese Summe der Zahl 12 gleich sei. Der arithmetische Satz ist also jederzeit synthetisch, welches man desto deutlicher inne wird, wenn man etwas größere Zahlen nimmt, da es denn klar einleuchtet, daß, wir möchten unsere Begriffe drehen und wenden, wie wir wollen, wir, ohne die Anschauung zu Hilfe zu nehmen, vermittels der bloßen Zergliederung unserer Begriffe, die Summe niemals finden könnten.

(21) Ebensowenig ist irgendein Grundsatz der reinen Geometrie analytisch. Daß die gerade Linie zwischen zwei Punkten die kürzeste sei, ist ein synthetischer Satz. Denn mein Begriff vom Geraden enthält nichts von Größe, sondern nur eine Qualität. Der Begriff des Kürzesten kommt also gänzlich hinzu und kann durch keine Zergliederung aus dem Begriffe der geraden Linie gezogen werden. Anschauung muß also hier zu Hilfe genommen werden, vermittels deren allein die Synthesis möglich ist.

. . . . . .

springen. Dieses Sehen kann nur ein Einsehen sein, kein Sehen als Sinnes-Wahrnehmung. Bei größeren Zahlen soll das synthetische Verfahren klarer einleuchten? Die Anschauung besteht hier in den Zahlzeichen, die uns ein einfaches Addieren ermöglichen. — Das Synthetische a priori liegt in der schöpferischen Vernunfttätigkeit, die den Zahlbegriff und die Zahlgesetzmäßigkeit erzeugt.

(21) Euklid (um 300 v. Chr.) hatte in seinen grundlegenden „Elementen" an die Spitze der Geometrie Axiome, Grundsätze, gestellt, die nicht weiter beweisbar sind. Wäre es nicht ein logischer Widerspruch, wenn die gerade Linie nicht die kürzeste Verbindung zweier Punkte wäre? Nein. Denn in der logischen Zergliederung des Begriffs der Geraden finde ich nichts von lang oder kurz, nur die Qualität der Richtung. Daß die Gerade die kürzeste Verbindungslinie sei, ist eine Behauptung, eine synthetische Setzung. Die Konstruktion der Begriffe in der reinen Anschauung soll diese Synthesis ermöglichen. Jene Axiome sind keine analytischen Denknotwendigkeiten, sondern synthetische Anschauungsnotwendigkeiten.

(22) Naturwissenschaft (physica) enthält synthetische Urteile a priori als Prinzipien in sich. Ich will nur ein paar Sätze zum Beispiel anführen, als den Satz: daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibe, oder daß in aller Mitteilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sein müssen. An beiden ist nicht allein die Notwendigkeit, mithin ihr Ursprung a priori, sondern auch, daß sie synthetische Sätze sind, klar. Denn in dem Begriffe der Materie denke ich mir nicht die Beharrlichkeit, sondern bloß ihre Gegenwart im Raume durch die Erfüllung desselben. Also gehe ich wirklich über den Begriff von der Materie hinaus, um etwas a priori zu ihm hinzuzudenken, was ich in ihm nicht dachte. Der Satz ist also nicht analytisch, sondern synthetisch, und dennoch a priori gedacht, und so in den übrigen Sätzen des reinen Teils der Naturwissenschaft.

(23) In der Metaphysik, wenn man sie auch nur für eine bisher bloß versuchte, dennoch aber durch die Natur der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft ansieht, sollen synthetische Erkenntnisse a priori enthalten sein, und es ist ihr gar nicht darum zu tun, Begriffe, die wir uns a priori von Dingen machen, bloß zu zergliedern und dadurch analytisch zu erläutern; sondern wir wollen unsere Erkenntnis a priori erweitern, wozu wir uns solcher Grundsätze bedienen müssen, die über den gegebenen Begriff etwas hinzutun, was in ihm nicht enthalten war, und durch synthetische Urteile a priori wohl gar so weit hinausgehen, daß uns die Erfahrung selbst nicht so weit folgen kann, z. B. in dem Satze: die Welt muß einen ersten Anfang haben, u. a. m.; und so besteht die Metaphysik wenigstens ihrem Zwecke nach aus lauter synthetischen Sätzen a priori.

. . . . . .

(22) Es gibt eine „reine Naturwissenschaft", d. h. Sätze a priori, unter denen die Natur steht. Kant führt hier zwei Gesetze an. Im Begriff Materie liegt nicht die Beharrlichkeit, im Begriff Wirkung nicht die Gleichheit der Gegenwirkung. Die Sätze sind synthetisch, aber auch a priori, denn die Erfahrung könnte sie in ihrer Allgemeinheit und Notwendigkeit nicht erweisen. Der Satz von der Erhaltung der Materie gründet sich auf den allgemeinen Satz, daß „bei allen Veränderungen der Natur keine Substanz weder entstehe noch vergehe". Diesen Satz und das Kausalgesetz, daß „alle Veränderung eine Ursache habe", sind die Sätze der allgemeinen Naturwissenschaft, die in der Kritik der reinen Vernunft in ihrer Bedeutung für die Erkenntnis überhaupt geprüft werden, während jene ersteren speziellen Sätze in den „Metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" (1786) untersucht werden.

(23) Die Metaphysik (hier wesentlich die Wissenschaft vom Übersinnlichen) enthält synthetische Erkenntnisse a priori: Begriffszergliederungen haben ja auch nur eine logische, keine reale Bedeutung. Daß man in Gott sich die Begriffe Allmacht usw. zusammengefaßt denkt, ist noch keine reale Erkenntnis. Aber der Satz „Gott existiert" ist eine synthetische Behauptung, die bewiesen werden muß, ebenso „die Seele ist eine unsterbliche Substanz".

Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? Hier liegt „ein gewisses Geheimnis verborgen, dessen Aufschluß allein den Fortschritt in dem grenzenlosen Felde der reinen Verstandeserkenntnis sicher und zuverlässig machen kann". Synthetische Erkenntnisse forderte schon der Empirismus, aber a posteriori, Erkenntnisse a priori behauptete der Rationalismus alten Stils, aber analytische. In der Synthesis a priori steckt das Rätsel. Kants Hauptleistung findet den kürzesten Ausdruck in seiner Entdeckung dieses neuen Denkens: der synthetisch schöpferischen Vernunft.

Der transzendentalen Ästhetik erster Abschnitt.

Von dem Raume.

Metaphysische Erörterung dieses Begriffs.

(24) Vermittels des äußeren Sinnes (einer Eigenschaft unseres Gemüts) stellen wir uns Gegenstände als außer uns und diese insgesamt im Raume vor. Darinnen ist ihre Gestalt, Größe und Verhältnis gegeneinander bestimmt oder bestimmbar. Der innere Sinn, vermittels dessen das Gemüt sich selbst oder seinen inneren Zustand anschaut, gibt zwar keine Anschauung von der Seele selbst als einem Objekt; allein es ist doch eine bestimmte Form, unter der die Anschauung ihres innern Zustandes allein möglich ist, so daß alles, was zu den innern Bestimmungen gehört, in Verhältnissen der Zeit vorgestellt wird. Äußerlich kann die Zeit nicht angeschaut werden, so wenig wie der Raum als etwas in uns. Was sind nun Raum und Zeit? Sind es wirkliche Wesen? Sind es zwar nur Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge, aber doch solche, welche ihnen auch an sich zukommen würden, wenn sie auch nicht angeschaut würden; oder sind sie solche, die nur an der Form der Anschauung allein haften und mithin an der subjektiven Beschaffenheit unseres Gemüts, ohne welche diese Prädikate gar keinem Dinge beigelegt werden können? Um uns hierüber zu belehren, wollen wir zuerst den Begriff des Raumes erörtern.

. . . . . .

(24) Ästhetik (aus dem Griechischen) bedeutet wörtlich etwa Wahrnehmungslehre. Der Wolfianer Baumgarten (1714–1762) gebrauchte das Wort im heutigen Sinne einer Lehre vom Schönen, einer kritischen Beurteilung des Schönen. Kant lehnt diese Einführung des Wortes Ästhetik für „Kritik des Geschmacks" ab und geht auf die ursprüngliche Bedeutung zurück: Lehre von der Wahrnehmung, der Anschauung, den Formen der anschaulichen, sinnlichen Erkenntnis: Raum und Zeit.

Was heißt nun transzendentale Ästhetik? Vor allem ist zu unterscheiden zwischen transzendental und transzendent. Eine transzendente Erkenntnis wäre eine Erkenntnis, die die Erfahrung überschreitet, die sich auf das Uebersinnliche bezieht. Solche metaphysische Verstiegenheit verwirft Kant. Transzendental könnte man einfach mit „erkenntnistheoretisch" wiedergeben. Die transzendentale Ästhetik untersucht Raum und Zeit nicht psychologisch, wie sich diese Vorstellungen im Menschen oder Tier entwickeln, sondern erkenntnistheoretisch, was Raum und Zeit für unsere Erkenntnis bedeuten. Kant definiert: „Ich nenne alle Erkenntnis transzendental, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt." Die Transzendental-Philosophie will also keine Gegenstände erkennen, (das überläßt sie der Naturforschung), sondern sie will das Erkennen erkennen, d. h. prüfen, ob eine Erkenntnis a priori möglich ist, wie synthetische Urteile a priori möglich sind. Die „metaphysische" Erörterung hat die Aufgabe, die Apriorität von Raum und Zeit zu erweisen. – Der „äußere Sinn" bezeichnet die Eigenschaft unseres Erkenntnisvermögens, Gegenstände im Raume vorzustellen, während der „innere Sinn" die Möglichkeit der inneren zeitlichen Wahrnehmung ausdrückt. Nun die Hauptfrage: Was sind nun Raum und Zeit? Drei Antworten gibt es: 1. es sind absolute Wirklichkeiten (absoluter Realismus, Newton); 2. es sind Bestimmungen oder auch Verhältnisse der Dinge in der Anschauung, aber auch unabhängig von der Anschauung eine Beziehung der Dinge an sich (ein Ideal-Realismus, Leibniz und seine Schüler); 3. nur Formen der Anschauung, nur „subjektiv" (Kants transzendentaler Idealismus).

(25) Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn, damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden, (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), imgleichen damit ich sie als außer und neben einander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich.

(26) Der Raum ist eine notwendige Vorstellung, a priori, die allen äußeren Anschauungen zum Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden. Er wird also als die Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen und nicht als eine von ihnen abhängende Bestimmung angesehen und ist eine Vorstellung a priori, die notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt.

(27) Der Raum ist kein diskursiver oder, wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstens kann man sich nur einen einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Teile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Teile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raum, gleichsam als dessen Bestandteile, (daraus seine Zusammensetzung möglich sei), vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig; das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori, (die nicht empirisch ist), allen Begriffen von demselben zum Grunde liegt. So werden auch alle geometrischen Grundsätze, z. B., daß in einem Triangel zwei Seiten zusammen größer sind als die dritte, niemals aus allgemeinen

(25) Dieser Absatz scheint von der Entstehung der Raumvorstellung zu handeln. Die Raumvorstellung soll a priori sein, zum Grunde liegen. Damit Farbempfindungen auf etwas außerhalb meines Körpers bezogen werden, muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Die Frage wäre also: Empfindungen sind in mir (in meinem Leibe), wie beziehe ich sie auf etwas außer mir (außer dem Leibe)? Diese Sache hat mit der allgemeinen Apriorität nichts zu tun, denn dabei ist der Raum (mein Leib) schon vorausgesetzt. Eine andere Sachlage entstände, wenn das „in mir" bedeuten würde „in meiner Seele, in meiner inneren Wahrnehmung als seelisches Erlebnis gegeben" und das „außer mir" „in räumlicher Wahrnehmung überhaupt". Wie kann eine Empfindung von diesem seelischen Innen nach dem räumlichen Außen gelangen? — Richtig ist die Hinzufügung (gegen Leibnizianer), daß die logische Verschiedenheit noch keine räumliche Trennung ist. Der Schlußsatz schiebt das Problem wieder ins rechte Gleis: nicht um psychologische, noch heute umstrittene Ableitungen der Raumvorstellung handelt es sich, sondern darum, daß die Raumvorstellung Erfahrung ermöglicht, d. h. allgemeine Erkenntnisbedingung ist.

(26) Hier klingt diese tiefere Begründung durch. Wenn ich auch alles einzelne in der Erfahrung Gegebene wegdenke, so bleibt doch die allgemeine Raumvorstellung übrig. Der Raum ist keine den Gegenständen anhängende Eigenschaft (Leibniz), denn dann müßte er mit den Gegenständen verschwinden; er hängt vom Subjekt ab und ist ihm notwendig. Das Vorstellung-machen und Denken sollen keine psychologischen Experimente, sondern Erkenntnis-Feststellungen bezeichnen. Nicht, was das einzelne Subjekt denkt, sondern was in der Erkenntnis gedacht werden muß, ist grundlegend. Der Raum liegt notwendigerweise äußeren Erscheinungen zum Grunde, denn er ist Bedingung der Möglichkeit der Erscheinungen.

(27) Der Raum ist als reine Anschauung unterschieden von den diskursiven Denkbegriffen. Die vielen einzelnen Räume sind Teile des einen einzigen Raumes, die vielen Bäume nicht Teile des Begriffs Baum, sondern Arten, die der Gattung Baum untergeordnet sind. Ferner: der Begriff Baum ist aus

Begriffen von Linie und Triangel, sondern aus der Anschauung, und zwar a priori mit apodiktischer Gewißheit abgeleitet.

(28) Der Raum wird als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff als ein solcher kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht, (denn alle Teile des Raumes ins Unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff.

. . . . . .

Schlüsse aus obigen Begriffen.

(29) Der Raum stellt gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich, oder sie in ihrem Verhältnis auf einander vor, d. i. keine Bestimmung derselben, die an Gegenständen selbst haftete und welche bliebe, wenn man auch von allen subjektiven Bedingungen der Anschauung abstrahierte. Denn weder absolute noch relative Bestimmungen können vor dem Dasein der Dinge, welchen sie zukommen, mithin nicht a priori angeschaut werden.

seinen Merkmalen als Bestandteilen zusammengesetzt, die Raumteile bilden den Raum nicht durch Zusammensetzung, sondern sind nur in dem allbefassenden Raum denkbar. Räume sind nur als Einschränkungen des einen einheitlichen Raumes möglich. Daher ist der Raum keine begriffliche, sondern eine anschauliche Vorstellung, die die geometrische Ableitung ermöglicht.

(28) Ein weiterer Beweis, daß der Raum Anschauung, nicht Begriff ist, soll in der Unendlichkeit der Raumvorstellung liegen. „Eine unendliche gegebene Größe" kann kein wirkliches Gegebensein, sondern muß, wie es in der 1. Auflage dieses Absatzes heißt, „Grenzenlosigkeit im Fortgange der Anschauung" bedeuten. „Gegeben" hat eine Beziehung zum „Anschaulichen". Raum und Zeit sind „a priori gegeben". Der Allgemeinbegriff Baum ist in allen der Zahl nach unbegrenzt möglichen Bäumen als gemeinschaftliches Moment (Merkmal) enthalten — und enthält diese unter sich. Aber kein solch Begriff enthält eine unendliche Menge von Vorstellungen schon gedacht in sich, während die Raumvorstellung alle Teile des Raumes bis ins Unendliche zugleich in sich schließt und sich so als Anschauung a priori erweist.

(29) Wir übergehen die kurze „transzendentale Erörterung des Begiffs vom Raume" der 2. Auflage, da die Sache selbst im weiter folgenden zur Sprache kommt. Die transzendentale Erörterung soll zeigen, daß der festgestellte Raumbegriff die Möglichkeit geometrischer Erkenntnis erklärt. — Der Raum ist keine Eigenschaft und kein Verhältnis der „Dinge an sich", wie der absolute Realismus es will, sondern subjektive Bedingung der anschaulichen Erkenntnis. Beweis: die Geometrie entwickelt in der reinen Raumanschauung a priori den Satz, daß die Winkelsumme im Dreieck 2 Rechte ist. Diese Bestimmung soll aber auch den Dingen zukommen. Das ist nur möglich, wenn diese „Dinge" nicht „Dinge an sich" in ihrer eigenen Räumlichkeit sind, sondern Erscheinungen in der Form unserer Raumanschauung. Weder absolute noch relative Bestimmungen der Dinge an sich sind Gegenstand der Erkenntnis a priori, sondern nur solche Bestimmungen, die subjektiv bedingt und so bestimmend sind.

(30) Der Raum ist nichts anderes als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. Weil nun die Rezeptivität des Subjekts, von Gegenständen affiziert zu werden, notwendigerweise vor allen Anschauungen dieser Objekte vorhergeht, so läßt sich verstehen, wie die Form aller Erscheinungen vor allen wirklichen Wahrnehmungen, mithin a priori im Gemüte gegeben sein könne, und wie sie als eine reine Anschauung, in der alle Gegenstände bestimmt werden müssen, Prinzipien der Verhältnisse derselben vor aller Erfahrung enthalten könne.

(31) Wir können demnach nur aus dem Standpunkte eines Menschen vom Raum, von ausgedehnten Wesen usw. reden. Gehen wir von der subjektiven Bedingung ab, unter welcher wir allein äußere Anschauung bekommen können, so wie wir nämlich von den Gegenständen affiziert werden mögen, so bedeutet die Vorstellung vom Raum gar nichts. Dieses Prädikat wird den Dingen nur insofern beigelegt, als sie uns erscheinen, d. i. Gegenstände der Sinnlichkeit sind. Die beständige Form dieser Rezeptivität, welche wir Sinnlichkeit nennen, ist eine notwendige Bedingung aller Verhältnisse, darinnen Gegenstände als außer uns angeschaut werden, und wenn man von diesen Gegenständen abstrahiert, eine reine Anschauung, welche den Namen Raum führt. Weil wir die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können, so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjekt man wolle. Denn wir können von den Anschauungen anderer denkenden Wesen gar nicht urteilen, ob sie an die nämlichen Bedingungen gebunden seien, welche unsere Anschauung einschränken und für uns allgemein gültig sind. Wenn wir die Einschränkung eines Urteils zum Begriff des Subjekts hinzufügen, so gilt das Urteil alsdann unbedingt. Der Satz: alle Dinge sind nebeneinander im Raum, gilt unter der Einschränkung, wenn diese Dinge als Gegenstände unserer

(30) Der Raum ist nur die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, der sinnlichen Erkenntnis. Läßt es sich aber verstehen, wie der Raum a priori die noch erst in der wirklichen Wahrnehmung gegebenen Gegenstände bestimmen, ihnen also vor aller Erfahrung Gesetzmäßigkeiten (Prinzipien) vorschreiben kann? Ja, wenn dieser Raum als subjektive Bedingung der Sinnlichkeit (Rezeptivität) aller wirklichen Wahrnehmung vorhergeht, d. h. als Bedingung zugrunde liegt, (nicht etwa zeitlich, psychologisch vorher da ist). Die Gesetze der reinen Raumanschauung sind so zugleich Gesetze der Dinge, der Erscheinungen.

(31) Die räumliche Anschauungsart ist zunächst eine rein menschliche. Andere denkende Wesen können eine andere Art der Anschauung besitzen. Am Schluß der Ästhetik bemerkt Kant, daß selbst die Uebereinstimmung aller denkenden Wesen in der Raumanschauung den Charakter dieser Anschauung als einer subjektiven, sinnlichen nicht abändern würde. Wir sind aber an den Standpunkt des Menschen gebunden. Der Mensch ist das Maß aller Dinge (Protagoras). Unsere Erkenntnis ist also keine absolute, nur eine relative. Aber dieser Relativismus führt nicht zu einer nur „subjektiven" Wahrheit. Der Raum ist eine beständige Form, eine notwendige Bedingung der Erkenntnis, aber freilich nur der Erscheinungen, nicht der Dinge an sich. Raum und Zeit sind die Bedingungen unserer sinnlichen Erkenntnis, der Dinge für uns, der Erscheinungen, unserer Erfahrungswelt, nicht aber einer übersinnlichen Anschauung von Dingen an sich in einer metaphysischen Wirklichkeit, von der wir nichts wissen können und brauchen. Vielmehr gründet sich die wahre objektive Gültigkeit des Raumes auf seine empirische Realität, daß er nämlich Bedingung aller möglichen äußeren Erfahrung ist, aber selbst kein Ding im metaphysischen Sinne. Diese empirische Realität des Raumes hat zugleich die transzendentale Idealität derselben im Gefolge. Was Bedingung der Erfahrungserkenntnis ist, kann nicht einer metaphysischen Welt der Dinge an sich zum Grunde liegen. Die empirische Realität schließt die absolute aus. Der Raum, der für die Erfahrung alles ist, wird ein Nichts, wenn wir ihn aus dem Erfahrungsreich ins metaphysische Leere versetzen wollen. Darin besteht seine transzendentale Idealität, daß der Raum Bedingung aller

sinnlichen Anschauung genommen werden. Füge ich hier die Bedingung zum Begriffe und sage: alle Dinge, als äußere Erscheinungen, sind nebeneinander im Raum, so gilt diese Regel allgemein und ohne Einschränkung. Unsere Erörterungen lehren demnach die Realität (d. i. die objektive Gültigkeit) des Raumes in Ansehung alles dessen, was äußerlich als Gegenstand uns vorkommen kann, aber zugleich die Idealität des Raums in Ansehung der Dinge, wenn sie durch die Vernunft an sich selbst erwogen werden, d. i. ohne Rücksicht auf die Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit zu nehmen. Wir behaupten also die empirische Realität des Raumes (in Ansehung aller möglichen äußeren Erfahrung), obzwar die transzendentale Idealität desselben, d. i., daß er nichts sei, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, annehmen.

(32) Es gibt aber auch außer dem Raum keine andere subjektive und auf etwas Äußeres bezogene Vorstellung, die a priori objektiv heißen könnte. Daher diese subjektive Be-

Erfahrungserkenntnis ist, jedoch nicht metaphysische Geltung beanspruchen kann. Diesen Idealismus nennt Kant auch kritischen, formalen Idealismus. Daß die „Vernunft an sich selbst" mit Dingen an sich zu tun habe, ist ein Rückstand aus der Zeit von 1770, als Kant noch glaubte, daß die von der Sinnlichkeit freie Vernunft die Dinge an sich erkennen könne. — Mit welchem Rechte nennt Kant den Raum eine „besondere Bedingung der Sinnlichkeit", die wir eben dieser Besonderheit wegen nicht zu Bedingungen der Sachen an sich, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können? Schon 1770 hatte Kant Raum und Zeit in eine schiefe Beziehung zur Sinnlichkeit gebracht, um die Subjektivität der Empfindungen auf Raum und Zeit zu übertragen. Da heißt es § 4: Alles was in der Erkenntnis sinnlich ist, hängt ab von der besonderen Anlage des Subjekts, inwiefern es durch die Gegenwart der Objekte dieser oder jener Modifikation (Vorstellungsänderung) fähig ist, welche bei der verschiedenen Beschaffenheit der Subjekte (pro varietate subiectorum) in verschiedenen verschieden sein kann, so daß eine solche subjektiv bedingte Erkenntnis nur die Dinge zeigt, *wie sie erscheinen*, nicht *wie sie an sich sind*. Aber Raum und Zeit sind doch die *beständigen*, nicht wie die Empfindungen von Subjekt zu Subjekt wechselnden Formen a priori der Erkenntnis! Ebenso bringt Kant diese Formen in zu enge Beziehung zum Affizieren. Wenn der Vorstellungszustand des Subjekts durch die Gegenwart eines Gegenstandes auf bestimmte Art affiziert wird (§ 3), so ist durch diese Affektion die Empfindung und die Bestimmtheit der räumlichen Gestalt, nicht aber der Raum gegeben. Kant aber schmilzt in dieses Affizieren, in die „Art, wie" wir affiziert werden, Raum und Zeit selbst ein.

(32) Diese subjektive Raumvorstellung ist also zugleich a priori objektiv. Dieses Subjektive bedeutet eben keine psychologische Einengung auf den Punkt des individuellen Subjekts, sondern die erkenntnistheoretische Begründung aller objektiven Gültigkeit. Subjektiv a priori hat die Ergänzung a priori objektiv, den Gegensatz metaphysisch, absolut objektiv (real). — Das Nächste bis Schluß dieses Absatzes nur in der

dingung aller äußeren Erscheinungen mit keiner andern kann verglichen werden. Der Wohlgeschmack eines Weines gehört nicht zu den objektiven Bestimmungen des Weines, mithin eines Objekts sogar als Erscheinung betrachtet, sondern zu der besonderen Beschaffenheit des Sinnes an dem Subjekte, was ihn genießt. Die Farben sind nicht Beschaffenheiten der Körper, deren Anschauung sie anhängen, sondern auch nur Modifikationen des Sinnes des Gesichts, welches vom Lichte auf gewisse Weise affiziert wird. Dagegen gehört der Raum als Bedingung äußerer Objekte notwendigerweise zur Erscheinung oder Anschauung derselben. Geschmack und Farben sind gar nicht notwendige Bedingungen, unter welchen die Gegenstände allein für uns Objekte der Sinne werden können. Sie sind nur als zufällig beigefügte Wirkungen der besondern Organisation mit der Erscheinung verbunden. Daher sind sie auch keine Vorstellungen a priori, sondern auf Empfindung, der Wohlgeschmack aber sogar auf Gefühl (der Lust und Unlust) als einer Wirkung der Empfindung gegründet. Auch kann niemand a priori weder eine Vorstellung einer Farbe, noch irgend eines Geschmacks haben: der Raum aber betrifft nur die reine Form der Anschauung, schließt also gar keine Empfindung (nichts Empirisches) in sich, und alle Arten und Bestimmungen des Raumes können und müssen sogar a priori vorgestellt werden können, wenn Begriffe der Gestalten sowohl, als Verhältnisse entstehen sollen. Durch denselben ist es allein möglich, daß Dinge für uns äußere Gegenstände seien.

(33) Denn man kann von keiner derselben synthetische Sätze a priori, wie von der Anschauung im Raume, herleiten. Daher ihnen, genau zu reden, gar keine Idealität zukommt, ob sie gleich darin mit der Vorstellung des Raumes übereinkommen, daß sie bloß zur subjektiven Beschaffenheit der Sinnesart gehören, z. B. des Gesichts, Gehörs, Gefühls durch die Empfindungen der Farben, Töne und Wärme, die aber, weil sie bloß Empfindungen und nicht Anschauungen sind, an sich kein Objekt, am wenigsten a priori erkennen lassen.

1. Auflage. – Diese Subjektivität des Raumes ist so ganz verschieden von der Subjektivität der Empfindungen. Sind denn aber Geschmack, Farbe usw. nicht Eigenschaften der Dinge? Ohne Zweifel. Aber keine objektiven Bestimmungen und Beschaffenheiten der Körper in demselben Sinne wie der Raum. Der Raum ist eine Bedingung aller äußeren Objekte und gehört so notwendigerweise zur Erscheinung derselben. Auch die Farbe ist eine „Bedingung" aller sichtbaren Erscheinungen, jedoch nur für die psychologisch subjektive Wahrnehmung, nicht für die mathematisch-physikalische Erkenntnis. Auch die Farbenblindheit ist ja nichts absolut Zufälliges, sondern etwas Naturnotwendiges. Aber alle Empfindungen sind zufällig im Gegensatz zum erkenntnistheoretisch Notwendigen; sie sind abhängig vom Individuum und seinem seelisch-körperlichen Zustand. Empfindungen sind jedesmal erst in der Wahrnehmung a posteriori gegeben, der Raum ist als Form aller Anschauung a priori gegeben. Den äußeren Gegenständen und ihren Raumgesetzlichkeiten liegt das a priori der Raumanschauung zugrunde. Die Auffassung der Sonnenscheibe als Kreis ist bedingt durch den in reiner Anschauung entworfenen Begriff des mathematischen Kreises, (und andere „Kreise" gibt es nicht).

(33) Dieser Absatz folgt in der 2. Auflage unmittelbar dem ersten Satze des vorigen Absatzes. – Die „subjektive Beschaffenheit der Sinnesart" ist doch beim Raum sehr verschieden von der der Empfindungen. Gemeinsam ist, daß beide, Raum und Empfindungen, nicht metaphysisch für Dinge an sich gelten. Aber im übrigen ist die subjektive Beschaffenheit der räumlichen Anschauung zugleich die objektive Beschaffenheit der Erscheinungswelt. Raum und Zeit sind ein Quell synthetischer Sätze a priori in Mathematik und Mechanik. Ihre Idealität hat die negative Seite des Nichts für eine metaphysische Welt der Dinge an sich, aber zugleich die positive: Bedingung der Erfahrungserkenntnis. – Lassen Empfindungen kein Objekt erkennen? Vergl. dazu Absatz 40. Im übrigen ist zu unterscheiden: Raum, Zeit, Kategorien als objektivierende Funktionen und die Empfindungen „an sich" als das zu objektivierende Material.

(34) Die Absicht dieser Anmerkung geht nur dahin: zu verhüten, daß man die behauptete Idealität des Raumes nicht durch bei weitem unzulängliche Beispiele zu erläutern sich einfallen lasse, da nämlich etwa Farben, Geschmack usw. mit Recht nicht als Beschaffenheit der Dinge, sondern bloß als Veränderungen unseres Subjekts, die sogar bei verschiedenen Menschen verschieden sein können, betrachtet werden. Denn in diesem Falle gilt das, was ursprünglich selbst nur Erscheinung ist, z. B. eine Rose, im empirischen Verstande für ein Ding an sich selbst, welches doch jedem Auge in Ansehung der Farbe anders erscheinen kann. Dagegen ist der transzendentale Begriff der Erscheinungen im Raume eine kritische Erinnerung, daß überhaupt nichts, was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anderes als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren wahres Korrelatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird.

. . . . . .

Erläuterung.

(35) Zeit und Raum sind demnach zwei Erkenntnisquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können, wie vornehmlich die reine Mathematik in Ansehung der Erkenntnisse vom Raume und dessen Verhältnissen ein glänzendes Beispiel gibt. Sie sind nämlich beide zusammengenommen reine Formen sinnlicher Anschauung und machen dadurch synthetische Sätze a priori möglich. Aber diese Erkenntnisquellen a priori bestimmen sich eben dadurch, (daß sie bloß Bedingungen der Sinnlichkeit sind), ihre Grenzen, nämlich daß sie bloß auf Gegenstände gehen, sofern sie als Erscheinungen betrachtet werden, nicht aber Dinge an sich selbst darstellen. Jene allein sind das Feld ihrer Gültigkeit, woraus wenn man hinausgeht, weiter kein objektiver Ge-

(34) Die Idealität des Raumes hat einen ganz anderen erkenntnistheoretischen Sinn wie die etwa so zu nennende Idealität der Empfindungen. Man unterscheidet an den Dingen objektive und subjektive Eigenschaften. Die Gestalt, die Größe der Rose ist objektiv, meßbar, bestimmt, allgemeingültig, während ihre Färbung subjektiv, von Person zu Person wechselnd erscheint. Dieselbe Rose, die dem einen rot aussieht, kann dem anderen dunkelgelb vorkommen. 4 Prozent der Männer etwa sind ja farbenblind (rotgrünblind). Es gibt nicht zwei Menschen, die dieselbe Farbe sehen. Die Farbwahrnehmung beruht ja auf Veränderungen der Nerven, die in verschiedenen Menschen verschieden ausfallen. Dieser subjektiven Farbe stellt man die Rose als objektives Ding gegenüber, und dieses Ding stempelt der gewöhnliche Realismus zum absoluten Ding an sich. Die „Idealität" der Empfindungen hebt sich noch innerhalb der Erfahrung vom Gegenbegriff der objektiven Dinge ab. Die Idealität aber des Raumes bezeichnet den transzendentalen, kritischen, erkenntnistheoretischen Begriff der Erscheinungen. Alle äußeren Gegenstände, die gesamte Natur, alle Wirklichkeit der Dinge ordnen sich dem Begriff Erscheinung unter, und innerhalb der ganzen Erfahrung hat dieser Begriff keinen Gegensatz mehr zu einem Ding an sich. Das Ding an sich jener gewöhnlichen Meinung ist Kants Erscheinung. Diese Erscheinungen sind „bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit". Damit wird der Gegensatz zum absoluten Realismus gekennzeichnet, aber kein Subjektivismus, keine Auflösung der Wirklichkeit in subjektive Vorstellungsgebilde angepriesen. In diesen „bloßen Vorstellungen" ruht das Ganze unserer Naturerkenntnis. Nicht der vom Individuum vorgestellte Raum, sondern die Raumvorstellung in ihrer gesamten Gesetzmäßigkeit ist gemeint. Nach dieser Gesetzmäßigkeit, nicht nach Dingen an sich fragen wir in aller Erfahrungserkenntnis.

(35) Im 2. Abschnitt der „Transzendentalen Ästhetik" wird in parallelen Ausführungen die Zeit behandelt. Den Schluß dieser Zeiterörterung bildet die „Erläuterung", die sich in dem hier vorliegenden Absatz auf Zeit und Raum bezieht. — Zeit und Raum sind Erkenntnisquellen, wie sie in Mathematik und Mechanik sprudeln. Das ist die positive Antwort auf

brauch derselben stattfindet. Diese Realität des Raumes und der Zeit läßt übrigens die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis unangetastet; denn wir sind derselben ebenso gewiß, ob diese Formen den Dingen an sich selbst oder nur unserer Anschauung dieser Dinge notwendigerweise anhängen. Dagegen die, so die absolute Realität des Raumes und der Zeit behaupten, sie mögen sie nun als subsistierend oder nur inhärierend annehmen, mit den Prinzipien der Erfahrung selbst uneinig sein müssen. Denn entschließen sie sich zum ersteren, (welches gemeiniglich die Partei der mathematischen Naturforscher ist), so müssen sie zwei ewige unendliche, für sich bestehende Undinge (Raum und Zeit) annehmen, welche da sind, (ohne daß doch etwas Wirkliches ist), nur um alles Wirkliche in sich zu befassen. Nehmen sie die zweite Partei, (von der einige metaphysische Naturlehrer sind), und Raum und Zeit gelten ihnen als von der Erfahrung abstrahierte, obzwar in der Absonderung verworren vorgestellte Verhältnisse der Erscheinungen (neben- oder nacheinander); so müssen sie den mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge (z. B. im Raume) ihre Gültigkeit, wenigstens die apodiktische Gewißheit bestreiten, indem diese a posteriori gar nicht stattfindet und die Begriffe a priori von Raum und Zeit dieser Meinung nach nur Geschöpfe der Einbildungskraft sind, deren Quell wirklich in der Erfahrung gesucht werden muß, aus deren abstrahierten Verhältnissen die Einbildung etwas gemacht hat, was zwar das Allgemeine derselben enthält, aber ohne die Restriktionen, welche die Natur mit denselben verknüpft hat, nicht stattfinden kann. Die ersteren gewinnen soviel, daß sie für die mathematischen Behauptungen sich das Feld der Erscheinungen frei machen. Dagegen verwirren sie sich sehr durch eben diese Bedingungen, wenn der Verstand über dieses Feld hinausgehen will. Die zweiten gewinnen

die frühere Frage: was sind nun Raum und Zeit? Quellen, Prinzipien, Grundlagen unserer Erkenntnis. Damit ist zugleich die negative Antwort gegeben: keine metaphysischen Wesenheiten. Der objektive Gebrauch schränkt sich ein auf die Gegenstände als Erscheinungen. Diese nur für Erscheinungen gültige Realität des Raumes und der Zeit schädigt die Sicherheit der Erfahrungserkenntnis so wenig, daß sie sie vielmehr erst verbürgt, denn die notwendige Geltung dieser Formen für die Dinge ist nur begreiflich, wenn diese Dinge als Erscheinungen nur in dieser Raum- und Zeitgesetzlichkeit gegeben und vorhanden sind. Dieser empirischen Realität steht die absolute Realität gegenüber. Newton in seinen „Mathematischen Prinzipien der Naturphilosophie" (1787) (d. h. der Physik) definiert: „der absolute Raum bleibt vermöge seiner Natur und ohne Beziehung auf einen äußeren Gegenstand stets gleich und unbeweglich", „die absolute, wahre und mathematische Zeit verfließt an sich und vermöge ihrer Natur gleichförmig und ohne Beziehung auf irgend einen äußeren Gegenstand". Diese Annahme, die bei den Physikern herrschend wurde, führt zu den „Undingen" an sich seiender substantieller Wesenheiten, Raum und Zeit, zu einem Dasein ohne Wirklichkeit. Schon 1770 in dem ersten Vorboten der neuen Raum- und Zeitlehre („Über Form und Prinzipien der sinnlichen und der intelligiblen Welt") hatte Kant diese Vorstellung vom Raum als einem unermeßlichen Gefäß für alle möglichen Dinge eine leere Erdichtung der Vernunft genannt, die ins Fabelreich gehöre, da sie unendliche wirkliche Verhältnisse ohne irgend welche aufeinander bezogene Dinge sich erdenkt. Die absolute Zeit aber als ein stetiges Fließen im Dasein und doch ohne irgend ein daseiendes Ding war ihm ein ganz unsinniger Gedanke. Aber diese mathematischen Naturforscher haben freies Feld für die mathematische Erkenntnis der Natur. Newton hat ja seine Ansicht von Raum und Zeit nur festgelegt, um den Prinzipien der Mechanik, vor allem dem Trägheitsgesetz, gerecht zu werden. Dagegen gerät Newton in verworrene Vorstellungen, wenn er gezwungen ist, die Absolutheit von Raum und Zeit metaphysisch zu verwenden und etwa auf den Gottesbegriff zu übertragen, „denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt müßten sie (Raum und

zwar in Ansehung des letzteren, nämlich daß die Vorstellungen von Raum und Zeit ihnen nicht in den Weg kommen, wenn sie von Gegenständen nicht als Erscheinungen, sondern bloß im Verhältnis auf den Verstand urteilen wollen; können aber weder von der Möglichkeit mathematischer Erkenntnisse a priori, (indem ihnen eine wahre und objektiv gültige Anschauung a priori fehlt), Grund angeben, noch die Erfahrungssätze mit jenen Behauptungen in notwendige Einstimmung bringen. In unserer Theorie von der wahren Beschaffenheit dieser zwei ursprünglichen Formen der Sinnlichkeit ist beiden Schwierigkeiten abgeholfen.

. . . . . .

Zeit) es auch vom Dasein Gottes sein". — Leibniz und seine Anhänger (einige metaphysische Naturlehrer) nehmen die Partei der inhärierenden absoluten Realität von Raum und Zeit. Danach sind Raum und Zeit aus der Erfahrung heraus gewonnen, jedoch spiegeln sich in diesen abgesonderten Vorstellungen die Verhältnisse der Erscheinungen nur verworren ab. Aber bei Leibniz war diese in der Erfahrung gegebene Erscheinung doch eine, wenn auch undeutliche, verworrene Vorstellung der Dinge an sich selbst. Der Raum war „eine gewisse Ordnung in der Gemeinschaft der Substanzen" (der an sich unräumlichen Monaden), die Zeit „die dynamische Folge ihrer Zustände". Die Einbildungskraft erschafft sich Raum und Zeit als selbsteigene Formen, die aber doch tatsächlich auf die Bestimmungen der Natur angewiesen sind. Die Metaphysiker konnten so ihre Behauptungen über die Monaden aufstellen, ohne daß Raum und Zeit ihnen in den Weg kommen, da eben diese Monaden selbst nicht mit Raum und Zeit behaftet waren. Da aber Raum und Zeit ihren Quell in der Erfahrung haben, so verlieren die mathematischen Naturlehrer die Berechtigung einer sicheren objektiven Gültigkeit für die Anwendung mathematischer Erkenntnisse auf die Natur. Die inhärierende, sich als reale Beziehung der Monaden ausgebende Realität von Raum und Zeit führt so zu unlösbaren Schwierigkeiten für das Verhältnis von Erfahrung und Mathematik: der mathematische Raum als Geschöpf der Einbildungskraft und der Raum der Natur als wahre Realität fallen auseinander und brauchen sich nicht notwendig in ihren Gesetzmäßigkeiten decken. Wie anders, wenn, wie es in den Prolegomenen in glänzender Formulierung heißt, dieser Raum in Gedanken den physischen erst möglich macht! Der Raum a priori fällt mit dem Raum der Dinge zusammen. Die Dinge sind freilich keine Monaden, sondern Erscheinungen.

(36) Zuerst wird es nötig sein, uns so deutlich als möglich zu erklären, was in Ansehung der Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis überhaupt unsre Meinung sei, um alle Mißdeutung derselben vorzubeugen.

(37) Wir haben also sagen wollen: daß alle unsre Anschauung nichts als die Vorstellung von Erscheinungen sei: daß die Dinge, die wir anschauen, nicht das an sich selbst sind, wofür wir sie anschauen, noch ihre Verhältnisse so an sich selbst beschaffen sind, als sie uns erscheinen; und daß, wenn wir unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt aufheben, alle die Beschaffenheit, alle Verhältnisse der Objekte im Raum und Zeit, ja selbst Raum und Zeit verschwinden würden und als Erscheinungen nicht an sich selbst, sondern nur in uns existieren können. Was es für eine Bewandtnis mit den Gegenständen an sich und abgesondert von aller dieser Rezeptivität unserer Sinnlichkeit haben möge, bleibt uns gänzlich unbekannt. Wir kennen nichts als unsere Art sie wahrzunehmen, die uns eigentümlich ist, die auch nicht notwendig jedem Wesen, obzwar jedem Menschen zukommen muß. Mit diesen haben wir es lediglich zu tun. Raum und Zeit sind die reinen Formen derselben, Empfindung überhaupt die Materie. Jene können wir allein a priori, d. i. vor aller wirklichen Wahrnehmung erkennen, und sie heißt darum reine Anschauung; diese aber ist das in unserer Erkenntnis, was da macht, daß die Erkenntnis a posteriori, d. i. empirische Anschauung heißt. Jene hängen unsrer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen; diese können sehr verschieden sein. Wenn wir diese unsere Anschauung auch zum höchsten Grade der Deutlichkeit bringen könnten, so würden wir dadurch der Beschaffenheit der Gegenstände an sich selbst nicht näher kommen. Denn wir würden auf alle Fälle doch nur unsre Anschauung, d. i. unsre Sinnlichkeit vollständig erkennen, und diese immer nur unter den dem Subjekt ursprünglich anhängenden Bedingungen von Raum und Zeit; was die Gegenstände an sich selbst sein mögen, würde

(36) Es folgt nun eine scharfe Zusammenfassung der neuen Lehre über die Grundbeschaffenheit der sinnlichen Erkenntnis.

(37) Unsee Anschauung der Dinge ist keine Anschauung der Dinge an sich; auch die raum-zeitlichen Verhältnisse der Dinge sind keine Verhältnisse der Dinge an sich selbst. Diese ganze raum-zeitliche Anschauung ist gebunden an „unser Subjekt oder auch nur die subjektive Beschaffenheit der Sinne überhaupt". Mit „Subjekt" ist nicht das einzelne Subjekt gemeint. Das leugnet auch der absolute Realist nicht, daß die vom Einzelsubjekt abhängige, von ihm erlebte Welt der Wahrnehmungen mit dem Subjekt lebt und stirbt. Aber sind Raum und Zeit nicht vom Einzelsubjekt unabhängige Formen der Wirklichkeit? Ist doch der einzelne Mensch (wie auch die Gattung) selbst nur ein Gebilde innerhalb der räumlichen-zeitlichen Welt, das also diese Welt voraussetzt? Das Subjekt der Erkenntnis ist nicht das biologisch-psychologische Subjekt des Wahrnehmungserlebnisses. Raum und Zeit sind Bedingungen der Erkenntnis, nicht Bedingungen einer metaphysischen Wirklichkeit, von der wir nichts wissen. Darin liegt die Subjektivität gegründet. Raum und Zeit gehören auch zur subjektiven Beschaffenheit der Sinne, die zugleich die Beschaffenheit der Dinge ist. Hier ist wieder Raum und Zeit mit den Empfindungen zu sehr in eine Linie gebracht. Daß die rote Farbe mit der Aufhebung des Auges verschwindet, ist zuzugeben. Aber Raum und Zeit sind doch Anschauungsformen a priori, sind nicht so an die Wahrnehmung gebunden wie die Farbe. Daß Erscheinungen nur in uns existieren können, ist richtig, wenn man eben den Begriff der Erscheinungen schon festgestellt hat. „In uns" bedeutet natürlich nichts Räumliches, sondern „als unsere Vorstellung", d. h. als Erkenntnisbedingungen, d. h. als Bedingungen und Formen unserer Wirklichkeit, der Natur. Von diesen Bedingungen, dieser Rezeptivität der sinnlichen Erkenntnis können wir nicht absehen. Unsere Art der Wahrnehmung hat Raum und Zeit zur Form, Empfindung zur Materie. Raum und Zeit als dem Subjekt ursprünglich (a priori) anhängende Bedingungen der sinnlichen Erkenntnis hängen eben deswegen nicht den Gegen-

uns durch die aufgeklärteste Erkenntnis der Erscheinung derselben, die uns allein gegeben ist, doch niemals bekannt werden.

. . . . . .

(38) Wir unterscheiden sonst wohl unter Erscheinungen das, was der Anschauung derselben wesentlich anhängt und für jeden menschlichen Sinn überhaupt gilt, von demjenigen, was derselben nur zufälligerweise zukommt, indem es nicht auf die Beziehung der Sinnlichkeit überhaupt, sondern nur auf eine besondere Stellung oder Organisation dieses oder jenes Sinnes gültig ist. Und da nennt man die erstere Erkenntnis eine solche, die den Gegenstand an sich selbst vorstellt, die zweite aber nur die Erscheinung desselben. Dieser Unterschied ist aber nur empirisch. Bleibt man dabei stehen, (wie es gemeiniglich geschieht), und sieht jene empirische Anschauung nicht wiederum, (wie es geschehen sollte), als bloße Erscheinung an, so daß darin gar nichts, was irgend eine Sache an sich selbst anginge, anzutreffen ist, so ist unser transzendentaler Unterschied verloren, und wir glauben alsdann doch, Dinge an sich zu erkennen, ob wir es gleich überall (in der Sinnenwelt), selbst bis zu der tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände, mit nichts als Erscheinungen zu tun haben. So werden wir zwar den Regenbogen eine bloße Erscheinung bei einem Sonnenregen nennen, diesen Regen aber die Sache an sich selbst, welches auch richtig ist, sofern wir den letzteren Begriff nur physisch verstehen: als das, was in der allgemeinen Erfahrung, unter allen verschiedenen Lagen zu den Sinnen, doch in der Anschauung so und nicht anders bestimmt ist. Nehmen wir aber dieses Empirische überhaupt und fragen, ohne uns an die Einstimmung desselben mit jedem Menschensinne zu kehren, ob auch dieses ein Gegenstand an sich selbst (nicht die Regentropfen, denn sie sind denn schon, als Erscheinungen, empirische Objekte), vorstelle; so ist die Frage von der Beziehung der Vorstellung auf den Gegenstand transzendental, und nicht allein diese Tropfen sind bloße Erscheinungen, sondern ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum, in welchem sie fallen, sind nichts an sich selbst, sondern bloße Modifikationen oder Grundlagen unserer sinnlichen Anschauung, das transzendentale Objekt aber bleibt uns unbekannt.

. . . . . .

ständen an sich selbst an. Darum bleibt auch die deutlichste und klarste sinnliche Erkenntnis im Gebiete der Erscheinungen. „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde"; aber „was die Dinge an sich sein mögen, weiß ich nicht und brauche es auch nicht zu wissen, weil mir doch niemals ein Ding anders als in der Erscheinung vorkommen kann".

(38) Wir unterscheiden das Mathematisch-Physikalische der Dinge von dem Empfindbaren. So unterscheidet man empirisch, vom Standpunkt der Physik, die objektive Erkenntnis der Gegenstände an sich von der subjektiven Erscheinungserkenntnis. Der transzendentale (philosophische, erkenntnistheoretische) Unterschied lehrt uns den neuen Begriff der Erscheinungen, der die gesamte Naturerkenntnis in sich schließt, und den neuen Begriff der Dinge an sich, der innerhalb der Erfahrungserkenntnis keinen Platz findet. Das Menschenauge erfreut sich am farbigen Abglanz des Regenbogens. Dieser bloß subjektiven Erscheinung stellt der Physiker sein Objektives, in der allgemeinen Erfahrung zahlenmäßig Bestimmtes gegenüber. Ein Regenbogen entsteht, wenn die Sonnenstrahlen auf eine sich in Tropfen auflösende Regenwolke fallen. Hat der Beschauer die Sonne im Rücken, so sieht er den bunten Bogen, und zwar jeder seinen Regenbogen. Der Physiker aber untersucht das Objektive: Die Brechung und Reflexion, den Gang der Lichtstrahlen in den Tropfen und weiter zum Auge hin. Er nimmt dieses als die Sache an sich. Der Philosoph aber erhebt die transzendentale Frage und ihm bestimmt sich auch die physikalische Betrachtungsweise als eine Erkenntnis der Erscheinungswelt, die in sich die subjektive Wahrnehmung und die objektive Gesetzmäßigkeit unterscheidet. Nicht nur die Tropfen mit ihren durch Empfindung gegebenen Beschaffenheiten, sondern auch ihre runde Gestalt, ja sogar der Raum sind nichts an sich selbst. Übrigens ist die runde Gestalt ja auch in der Empfindung gegeben, von dieser Rundheit bis zum Raum überhaupt ist ein Sprung. Denn der Raum ist eine Anschauung a priori. Die Gestalt, die bestimmte Räumlichkeit, ist eine Modifikation (Ab-

(39) Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht: die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher als Bedingung ihres Daseins gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungsformen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn, wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müssen, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Subsistanzen, auch nicht etwas wirklich den Subsistanzen Inhärierendes, dennoch aber Existierendes, ja die notwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenn auch alle existierenden Dinge aufgehoben werden: so kann man es dem guten Berkeley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte; ja es müßte sogar unsere eigene Existenz, die auf solche Art von der für sich bestehenden Realität eines Undinges, wie der Zeit, abhängig gemacht wäre, mit dieser in lauter Schein verwandelt werden; eine Ungereimtheit, die sich bisher noch niemand hat zuschulden kommen lassen.

änderung, Bestimmung) der sinnlichen Anschauung. Aber der Raum doch nur Grundlage. (Das „oder" unterscheidet hier und setzt nicht gleich.) Weshalb kann die Grundlage der sinnlichen Anschauung nicht zugleich Grundlage der Dinge an sich sein? Weil eben der Erkenntnischarakter von Raum und Zeit jede metaphysische Geltung ausschließt und als sinnlos erscheinen läßt. — Das „transzendentale Objekt" ist hier das transzendente Ding an sich.

(39) Abschnitt 38, 39, 40 sind Zusätze der 2. Auflage. Die Anschauung der äußeren Objekte im Raum und die Selbstanschauung des Gemüts in der Zeit, also äußere und innere Wahrnehmung, liefern uns nur Erscheinungserkenntnisse. Erscheinung ist aber nicht, wie Kant vorgeworfen wurde, gleich Schein. Die kritische Philosophie will nicht die Wirklichkeit in Schein verwandeln. Aber diese Wirklichkeit ist keine absolute, metaphysische, sondern eine relative, durch die Erkenntnisart bedingte. Diese Charakterisierung unserer Erkenntnis fordert die Unterscheidung des Gegenstandes als Erscheinung und als Objekt an sich. Körper und Seele sind Wirkliches als räumliches oder zeitliches Dasein, als Erscheinung. Vielmehr, wer Raum und Zeit objektive, d. h. hier: absolute Realität beilegt, verwandelt alles in Schein. Denn diese absolute Realität von Raum und Zeit führt zu jenen Unmöglichkeiten und Ungereimtheiten zweier unendlichen Dinge oder Undinge, die nichts substantiell Wirkliches sind, aber doch Bedingung aller Existenz sein und als solche unabhängig von den Dingen existieren sollen. Berkeley (1695—1753), mit dessen Lehre Kants Idealismus oft in Parallele gesetzt wurde, soll durch diese Denkverwicklungen veranlaßt sein, die Körper zu bloßem Schein herabzusetzen. Indem Berkeley den Satz aufstellt: esse est percipi, Sein ist Wahrgenommen-werden, löst er den Dingbegriff in Wahrnehmungen, in Ideen auf. Dieser „Idealismus" ist grundverschieden von dem Kantischen. Nach Berkeley ist die Körperwelt, die Natur ein subjektives Gespinst von Wahrnehmungen, nach Kant ein gesetzmäßiges Gewebe von anschaulichen Erkenntnissen. — Unsere eigene Existenz, die an die Zeit gekettet ist, würde dann ebenso in lauter Schein verwandelt werden müssen. Dessen hat sich freilich noch kein Berkeley erkühnt.

(40) Die Prädikate der Erscheinungen können dem Objekte selbst beigelegt werden, im Verhältnis auf unsern Sinn, z. B. der Rose die rote Farbe oder der Geruch; aber der Schein kann niemals als Prädikat dem Gegenstande beigelegt werden, eben darum, weil er, was diesem nur im Verhältnis auf die Sinne oder überhaupt aufs Subjekt zukommt, dem Objekt für sich beilegt, z. B. die zwei Henkel, die man anfänglich dem Saturn beilegte. Was gar nicht am Objekte an sich selbst, jederzeit aber im Verhältnis desselben zum Subjekt anzutreffen und von der Vorstellung des ersteren unzertrennlich ist, ist Erscheinung, und so werden die Prädikate des Raumes und der Zeit mit Recht den Gegenständen der Sinne als solchen beigelegt, und hierin ist kein Schein. Dagegen, wenn ich der Rose an sich die Röte, dem Saturn die Henkel, oder allen äußeren Gegenständen die Ausdehnung an sich beilege, ohne auf ein bestimmtes Verhältnis dieser Gegenstände zum Subjekt zu sehen und mein Urteil darauf einzuschränken, alsdann allererst entspringt der Schein.

. . . . . .

(40) Dieser Absatz ist eine Fußnote zu den Ausführungen des vorigen (bis „bloßen Schein machte"). — Also: die Rose ist rot ist ein objektives Urteil. Einen Schein würde das Urteil nur dann enthalten, wenn das „ist" in metaphysischem Sinne genommen würde, als ob die Rose an sich rot wäre und nicht nur rot aussähe. Alles Sein ist eben kein absolutes, sondern im jedesmaligen Urteil nach den Bedingungen der Erkenntnis festgelegt und umgrenzt. Das Beispiel vom Saturn verschiebt die Sache aus dem erkenntnistheoretischen Begriff des Scheins in das psychologische Gebiet der Sinnestäuschung. Der Saturn hat zwei Henkel ist ein irrtümliches Urteil, weil der in der Erfahrung gegebene Saturn von Ringen umgeben ist, die in der Wahrnehmung als Henkel erscheinen können. Wenn ich der Rose an sich die Röte und eine Ausdehnung an sich beilege, bewege ich mich im erkenntnistheoretischen Gebiet und verfalle in Scheinbehauptungen, da ich die bedingte reale Erkenntnis ins Unbedingte, Absolute verflüchtige. Alle Objekte sind räumlich-zeitliche Erscheinungen ist ein Satz, der keinen Schein behauptet, da Raum und Zeit vom Begriff Objekt unzertrennlich und im Verhältnis vom Objekt zum Subjekt notwendig anzutreffen sind. Objekt und Subjekt fallen eben im Begriff Erscheinung, Erkenntnis zusammen. Dagegen, wenn ich dem Saturn die Henkel beilege, bleibe ich erkenntnistheoretisch innerhalb der Erscheinung, der Erfahrung. Das Urteil ist an sich durchaus sinnvoll, nur astronomisch falsch. Dieser Schein der Henkel ist ein Sinnenschein, der durch vervollkommnete Erfahrung als Erkenntnis aufgehoben wird, als Wahrnehmung weiter besteht. Die Deutung der Wahrnehmung gibt erst eine richtige oder falsche Erkenntnis. — Zusammenfassend: die drei Urteile über die Rose, den Saturn, alle äußeren Gegenstände beziehen sich auf das empfindende, das wahrnehmende und das erkennende Subjekt. Die Gegenstände sind alle drei Erfahrungsgegenstände, die Behauptungen haben zum Inhalt eine Empfindung, eine physikalische Feststellung, eine allgemeine Erkenntnis. Nur beim zweiten Urteil kann von Schein (Täuschung) die Rede sein, eben wenn die Wahrnehmung falsch ausgelegt wird. Das Urteil: Es sieht aus, als ob am Saturn Henkel wären, wäre ein richtiges Urteil. Aber im Urteil über den Saturn, ob Hen-

Beschluß der transzendentalen Ästethik.

(41) Hier haben wir nun eines von den erforderlichen Stücken zur Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Transzendentalphilosophie: wie sind synthetische Sätze a priori möglich?, nämlich reine Anschauungen a priori, Raum und Zeit, in welchen wir, wenn wir im Urteile a priori über den gegebenen Begriff hinausgehen wollen, dasjenige antreffen, was nicht im Begriffe, wohl aber in der Anschauung, die ihm entspricht, a priori entdeckt werden und mit jenem synthetisch verbunden werden kann, welche Urteile aber aus diesem Grunde nie weiter, als auf Gegenstände der Sinne reichen und nur für Objekte möglicher Erfahrung gelten können.

. . . . . .

Idee einer transzendentalen Logik.

(42) Unsere Erkenntnis entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellung zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe); durch die erstere wird uns ein Gegenstand gegeben, durch die zweite wird dieser im Verhältnis auf jene Vorstellung (als bloße Bestimmung des Gemüts) gedacht. Anschauung und Begriffe machen also die Elemente aller unserer Erkenntnis aus, so daß weder Begriffe ohne ihnen auf einige Art korrespondierende Anschauung, noch Anschauung ohne Begriffe eine Erkenntnis abgeben können. Beide sind entweder rein oder empirisch. Empirisch, wenn Empfindung, (die die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraussetzt), darin enthalten ist; rein aber, wenn der Vorstellung keine Empfindung beigemischt ist. Man kann die letztere die Materie der sinnlichen Erkenntnis nennen. Daher enthält reine Anschauung lediglich die Form, unter welcher etwas angeschaut wird, und reiner Begriff allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt. Nur allein reine Anschauungen oder Begriffe sind a priori möglich, empirische nur a posteriori.

kel oder Ringe, bleibt dieses Objekt ungeändert ein Erfahrungsbegriff. Dagegen bei der „Rose an sich" oder den äußeren Gegenständen an sich ist eine Verwandlung der Gegenstände ins Absolute vorgenommen. Da muß eine Scheinbehauptung, ein erkenntnistheoretischer Irrtum (kein bloßer Erkenntnisirrtum, ob Ring oder Henkel) entstehen, der grundsätzlich entlarvt werden muß.

(41) Was ist das Ergebnis der bisherigen Untersuchung? Raum und Zeit sind als Anschauungen a priori Grundlagen der Mathematik und Mechanik, sie sind die Erkenntnisquellen für die synthetischen Urteile a priori, die diesen Wissenschaften zugrunde liegen. Zugleich haben diese Erkenntnisse sicher objektive Gültigkeit für alle Gegenstände in Raum und Zeit, d. h. für die gesamte Natur als Erscheinungswelt; sie umfassen alle Gegenstände der Sinne und gelten für alle Objekte möglicher Erfahrung, weil sie eben diese Erfahrung erst ermöglichen. Damit ist die Grenze gezogen gegen einen dogmatischen Mißbrauch des Erkenntnisbegriffs, der ins Uebersinnliche ausschweifen will. Die wirkliche Erkenntnis hat die unermeßliche grenzenlose Welt der Erfahrung zum unausschöpfbaren Gegenstand.

(42) In unserer Erkenntnis unterscheiden wir zwei Seiten oder Bestandteile: die Rezeptivität der Eindrücke und die Spontaneität der Begriffe. Im rezeptiven Verhalten empfangen wir Sinneseindrücke, eine Gegebenheit als bloße Bestimmung des Gemüts (Bewußtseins, Geists), im spontanen Verhalten beziehen wir dieses Gegebene auf einen Gegenstand, wird es vergegenständlicht. Denn „Gegenstand" kann nicht gegeben, nur gedacht werden. So sind Anschauung und Begriff die Elemente aller Erkenntnis. In der Anschauung war zu trennen das Empirische, die im wirklichen Wahrnehmen gegebene Empfindung, und das Aprioriſche, die reine Form, Raum und Zeit. Ebenso sind zu scheiden empirische Begriffe, die das in der Empfindung Gegebene begrifflich zu einem bestimmten Gegenstand zusammenfassen, und reine Begriffe, die allein die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt enthalten oder ausmachen. Nur allein reine Anschauung und reine Begriffe sind a priori möglich, als die Bedingungen und Grundlagen der Erkenntnis überhaupt.

(43) Wollen wir die Rezeptivität unseres Gemüts, Vorstellungen zu empfangen, sofern es auf irgend eine Weise affiziert wird, Sinnlichkeit nennen, so ist dagegen das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen, oder die Spontaneität des Erkenntnisses, der Verstand. Unsere Natur bringt es so mit sich, daß die Anschauung niemals anders als sinnlich sein kann, d. i. nur die Art enthält, wie wir von Gegenständen affiziert werden. Dagegen ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken, der Verstand. Keine dieser Eigenschaften ist der anderen vorzuziehen. Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne den Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen), als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe bringen). Beide Vermögen oder Fähigkeiten können auch ihre Funktionen nicht vertauschen. Der Verstand vermag nichts anzuschauen und die Sinne nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen. Deswegen darf man aber doch nicht ihren Anteil vermischen, sondern man hat große Ursache, jedes von dem andern sorgfältig abzusondern und zu unterscheiden. Daher unterscheiden wir die Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt, d. i. Ästhetik, von der Wissenschaft der Verstandesregeln überhaupt, d. i. der Logik.

. . . . . .

(44) In der Erwartung also, daß es vielleicht Begriffe geben könne, die sich a priori auf Gegenstände beziehen mögen, nicht als reine oder sinnliche Anschauungen, sondern bloß als Handlungen des reinen Denkens, die mithin Begriffe, aber weder empirischen noch ästhetischen Ursprungs sind, so machen wir uns zum voraus die Idee von einer Wissenschaft des reinen Verstandes und Vernunfterkenntnisses, dadurch wir Gegenstände völlig a priori denken. Eine solche Wissenschaft, welche den Ursprung, den Umfang und die objektive Gültigkeit solcher Erkenntnisse bestimmte, würde transzendentale Logik

(43) Die Begriffe Rezeptivität, Sinnlichkeit sind nicht erschöpfend definiert mit der Fähigkeit des Geistes, durch Einwirkung (Affektion) der Gegenstände Empfindungen zu bekommen, sondern haben ja auch die Beziehung auf die Anschauungsformen a priori, Raum und Zeit, in sich. Rezeptivität bedeutet also nicht völlige Passivität. Unsere Natur bringt es so mit sich, daß unsere Anschauung sinnlich ist, d. h. nur für Erscheinungen gültig ist. Wir haben keine „intellektuelle Anschauung", die uns die übersinnliche Welt der Dinge an sich darstellt. In „die Art, wie wir von Gegenständen affiziert werden", ist auch die Raum- und Zeitform eingeschmolzen. (Vergl. die Ausführungen zu Abschnitt 31). Der Verstand denkt den Gegenstand sinnlicher Anschauung. Erkenntnis besteht in der Vereinigung von Sinnlichkeit und Verstand. In jeder wirklichen Erkenntnis bilden beide Fähigkeiten eine Einheit, nur in der Abstraktion lassen sich ihre Anteile als verschiedene Leistungen (Funktionen) trennen. Gedanken ohne anschaulichen Inhalt, ohne Beziehung auf die Erfahrung, sind leer, Anschauungen ohne begriffliche Zusammenfassung, Synthesis, sind blind. Gedanken brauchen die Fülle des Anschaulichen, Anschauungen die Augen des Denkens. Um eine Linie in Gedanken zu ziehen oder die Zeit von einem Mittag zum andern zu denken, ist die Tätigkeit des Denkens erforderlich. So sind auch die Grundvorstellungen von Raum und Zeit nicht ohne gedankliche Arbeit möglich. Das alles ist das Thema der weiteren Ausführungen.

(44) Diese reinen Begriffe, diese Handlungen des reinen Denkens haben ihren Ursprung nicht in der Sinnesempfindung noch im Anschaulichen (Ästhetischen). Aber wie die Anschauungsformen, so geben auch sie eine Erkenntnis a priori: sie beziehen sich a priori auf Gegenstände. Wie ist das möglich? So entsteht die Idee einer neuen Wissenschaft, eine Kritik der reinen Vernunft, die ja wesentlich in dem Hauptstück, der transzendentalen Deduktion, besteht, in der Untersuchung vor allem der Möglichkeit der objektiven Gültigkeit der Begriffe und Sätze a priori. Das ist die Aufgabe der Erkenntnistheorie, Ur-

heißen müssen, weil sie es bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft zu tun hat, aber lediglich, sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird, und nicht, wie die allgemeine Logik, auf die empirischen sowohl als reinen Vernunfterkenntnisse ohne Unterschied.

Von den Prinzipien einer transzendentalen Deduktion überhaupt.

(45) Die Rechtslehrer, wenn sie von Befugnissen und Anmaßungen reden, unterscheiden in einem Rechtshandel die Frage über das, was Rechtens ist (quid iuris), von der, die die Tatsache angeht (quid facti); und indem sie von beiden Beweis fordern, so nennen sie den ersteren, der die Befugnis oder auch den Rechtsanspruch dartun soll, die Deduktion. Wir bedienen uns einer Menge empirischer Begriffe ohne jemandes Widerrede und halten uns auch ohne Deduktion berechtigt, ihnen einen Sinn und eingebildete Bedeutung zuzueignen, weil wir jederzeit die Erfahrung bei der Hand haben, ihre objektive Realität zu beweisen. Es gibt indessen auch usurpierte Begriffe, wie etwa Glück, Schicksal, die zwar mit fast allgemeiner Nachsicht herumlaufen, aber doch bisweilen durch die Frage: quid iuris? in Anspruch genommen werden; da man alsdann wegen der Deduktion derselben in nicht geringe Verlegenheit gerät, indem man keinen deutlichen Rechtsgrund, weder aus der Erfahrung noch der Vernunft anführen kann, dadurch die Befugnis ihres Gebrauchs deutlich wird.

(46) Unter den mancherlei Begriffen aber, die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion; weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauchs Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche

sprung, Umfang und objektive Gültigkeit der Erkenntnis zu untersuchen.

(45) Empirische Begriffe, die also ganz in der Erfahrung wurzeln, beweisen ihre objektive Realität, ihre gegenständliche Gültigkeit, eben an diesen in der Erfahrung gegebenen Gegenständen. Der tatsächliche Gebrauch eines Begriffs ist freilich noch keine Rechtfertigung für den Sinn des Begriffs. Glück, Schicksal sind solche landläufigen, aber doch usurpierten (angemaßten) Begriffe, die weder durch Berufung auf Erfahrung noch auf Vernunft ihr Recht nachweisen können.

(46) Aus dem Gewebe der menschlichen Erkenntnis lösen sich Begriffe a priori heraus, die zu einem reinen, von der Erfahrung völlig unabhängigen Gebrauch bestimmt sind. Wie kommen diese Begriffe zu dieser Befugnis, sich a priori auf Objekte zu beziehen? Das ist die große Frage, die die transzendentale Deduktion zu beantworten hat, die Rechtfertigung der Erkenntnis, die die objektive Gültigkeit der Begriffe a priori dartun und begreiflich machen soll. In der Vorrede zur 1. Auflage heißt es: „Ich kenne keine Untersuchungen, die zur Ergründung des Vermögens, welches wir Verstand nennen, und zugleich zur Bestimmung der Regeln und Grenzen seines Gebrauchs wichtiger wären als die, welche ich unter dem Titel der Deduktion der reinen Verstandsbegriffe angestellt habe; auch haben sie mir die meiste, aber wie ich hoffe, nicht unvergoltene Mühe gekostet." Die transzendentale Deduktion ist eine erkenntnistheoretische Rechtfertigung der Geltung der Begriffe a priori, die empirische Deduktion eine psychologische Ableitung des tatsächlichen Besitzes eines Begriffs. Der bloße Besitz ist noch kein Zeugnis für die Rechtmäßigkeit des Gebrauchs a priori.

die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen.

(47) Wir haben jetzt schon zweierlei Begriffe von ganz verschiedener Art, die doch darin übereinkommen, daß sie beiderseits völlig a priori sich auf Gegenstände beziehen, nämlich die Begriffe des Raumes und der Zeit als Formen der Sinnlichkeit und die Kategorien als Begriffe des Verstandes. Von ihnen eine empirische Deduktion versuchen wollen, würde ganz vergebliche Arbeit sein; weil eben darin das Unterscheidende ihrer Natur liegt, daß sie sich auf ihre Gegenstände beziehen, ohne etwas zu deren Vorstellung aus der Erfahrung entlehnt zu haben. Wenn also eine Deduktion derselben nötig ist, so wird sie jederzeit transzendental sein müssen.

(48) Indessen kann man von diesen Begriffen, wie von allem Erkenntnis, wo nicht das Prinzipium ihrer Möglichkeit, doch die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung aufsuchen; wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen und Erfahrung zustande zu bringen, die zwei sehr ungleichartige Elemente enthält, nämlich eine Materie zur Erkenntnis aus den Sinnen und eine gewisse Form, sie zu ordnen, aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, die bei Gelegenheit der ersteren zuerst in Ausübung gebracht werden und Begriffe hervorbringen. Ein solches Nachspüren der ersten Bestrebungen unserer Erkenntniskraft, um von einzelnen Wahrnehmungen zu allgemeinen Begriffen zu steigen, hat ohne Zweifel seinen großen Nutzen, und man hat es dem berühmten Locke zu verdanken, daß er dazu zuerst den Weg eröffnet hat. Allein eine Deduktion der reinen Begriffe a priori kommt dadurch niemals zustande, denn sie liegt ganz und gar nicht auf diesem Wege, weil in Ansehnung ihres künftigen Gebrauchs, der von der Erfahrung gänzlich unabhängig sein soll, sie einen ganz anderen Geburtsbrief als den der Abstammung von Erfahrungen müssen aufzuzeigen haben. Diese versuchte physiologische Ableitung, die eigentlich gar nicht Deduk-

(47) Die transzendentale Deduktion von Raum und Zeit zeigte, daß Raum und Zeit Prinzipien der sinnlichen Erkenntnis sind, die in den Gesetzmäßigkeiten der Raum- und Zeitanschauung zugleich die Gegenstände in der mathematisch-mechanischen Erkenntnis a priori bestimmen. Die Apriorität von Raum und Zeit entfaltet in dieser Beziehung auf Gegenstände erst ihren eigentlichen schöpferischen Charakter. Dasselbe Problem liegt vor bei den Kategorien, diesen „wahren Stammbegriffen des reinen Verstandes".

(48) Auch die reinen Begriffe, Raum, Zeit, Kategorien, sind einer psychologischen Betrachtung zugänglich, die ihre Erzeugung in der Erfahrung zum Gegenstande hat. Sinneseindrücke geben Anlaß, Gelegenheit, die ganze Erkenntniskraft in Tätigkeit zu versetzen und so Erfahrung zustande zu bringen. Aber diese Frage ist Sache der empirischen Psychologie, nicht der Kritik des Verstandes, wie es in den „Prolegomena" § 21 a heißt: „Um alles Bisherige in einen Begriff zusammenzufassen, ist es zuvörderst nötig, die Leser zu erinnern, daß hier nicht von dem Entstehen der Erfahrung die Rede sei, sondern von dem, was in ihr liegt." Nicht wie Erfahrung (Erfahrungserkenntnis) entsteht, sondern woraus sie besteht, d. h. worauf sie sich gründet, das steht zur Erörterung. In der Erfahrung aber liegen zwei sehr ungleichartige Elemente, nämlich eine Materie, die Empfindungen aus den Sinnen, und eine Form aus dem inneren Quell des reinen Anschauens und Denkens, ein a posteriori und ein a priori. Diese Begriffe a priori sind also nicht durch die Erfahrung (Wahrnehmung) gegeben, sondern haben zwar in der Erfahrung vorhandene Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung, sind aber in der Ausübung der Erkenntniskraft erzeugt und hervorgebracht. Der berühmte Locke hat in seinem „Versuch über den menschlichen Verstand" (1690) diese physiologische (naturwissenschaftliche) Ableitung unserer Erkenntnisse versucht. Jedoch kann solche Herleitung des Besitzes einer reinen Erkenntnis noch nicht diesen tatsächlichen Besitz zu einem rechtlichen stempeln. Hier tritt die transzendentale Deduktion ins Werk. Sie löst die Rechtsfrage, inwiefern solch Besitz apriorischer Begriffe eine wirkliche Erkenntnisherrschaft über die Dinge

tion heißen kann, weil sie eine quaestionem facti betrifft, will ich daher die Erklärung des Besitzes einer reinen Erkenntnis nennen. Es ist also klar, daß von diesen allein es eine transzendentale Deduktion und keineswegs eine empirische geben könne, und daß letztere in Ansehung der reinen Begriffe a priori nichts als eitle Versuche sind, womit sich nur derjenige beschäftigen kann, welcher die ganz eigentümliche Natur dieser Erkenntnisse nicht begriffen hat.

. . . . . .

(49) Wir haben oben an den Begriffen des Raumes und der Zeit mit leichter Mühe begreiflich machen können, wie diese als Erkenntnisse a priori sich gleichwohl auf Gegenstände notwendig beziehen müssen und eine synthetische Erkenntnis derselben unabhängig von aller Erfahrung möglich machten. Denn da nur vermittels solcher reinen Formen der Sinnlichkeit uns ein Gegenstand erscheinen, d. i. ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann, so sind Raum und Zeit reine Anschauungen, welche die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori enthalten, und die Synthesis in denselben hat objektive Gültigkeit.

(50) Die Kategorien des Verstandes dagegen stellen uns gar nicht die Bedingungen vor, unter denen Gegenstände in der Anschauung gegeben werden; mithin können uns allerdings Gegenstände erscheinen, ohne daß sie sich notwendig auf Funktionen des Verstandes beziehen müssen und dieser also die Bedingungen derselben a priori enthielte. Daher zeigt sich hier eine Schwierigkeit, die wir im Felde der Sinnlichkeit nicht antrafen: wie nämlich subjektive Bedingungen des Denkens sollten objektive Gültigkeit haben, d. i. Bedingungen der Möglichkeit aller Erkenntnis der Gegenstände abgeben; denn ohne Funktionen des Verstandes können allerdings Erscheinungen in der Anschauung gegeben werden. Ich nehme z. B. den Begriff der Ursache, welcher eine besondere

bedeutet. Das „Prinzipium ihrer Möglichkeit" besteht in der Erklärung der objektiven Gültigkeit der Begriffe a priori.

(49) Das Problem lautet: wie kann eine Erkenntnis a priori sein und sich trotzdem notwendig auf Gegenstände beziehen, objektiv gültig sein? Für die Raum- und Zeitanschauung ist die Lösung: weil dieses a priori und die Gegenstände in intimster Beziehung stehen, indem die reine Anschauung Bedingung der empirischen ist. „Die empirische Anschauung ist nur durch die reine (des Raumes und der Zeit) möglich; was also die Geometrie von dieser sagt, gilt auch ohne Widerrede von jener." Das Dreieck in der Natur ist in derselben Gesetzmäßigkeit von uns aufgefaßt, die das mathematische Dreieck in reiner Anschauung bestimmt.

(50) Wie steht es aber nun mit den Kategorien? Noch 1770 nimmt Kant den dogmatischen Standpunkt ein, daß die Verstandesbegriffe uns die Dinge zu erkennen geben so, wie sie sind, an sich sind. Der Dogmatismus schließt eben aus der Apriorität ohne weiteres auf die Objektivität; weil a priori, eben darum objektiv. Die Vernunft erkennt die Dinge an sich. Woher aber diese seltsame Uebereinstimmung des Denkens und der Dinge, wenn beide ganz getrennt sind? 1772, in dem Brief an seinen ehemaligen Schüler, den Berliner Arzt Marcus Herz, stößt Kant auf das, was „in der Tat den Schlüssel zu dem ganzen Geheimnisse der bis dahin sich selbst noch verborgenen Metaphysik ausmacht. Ich frug mich nämlich selbst: auf welchem Grunde beruht die Beziehung desjenigen, was man in uns Vorstellung nennt, auf den Gegenstand?" Wie kann, sagt Kant in einer handschriftlichen Aufzeichnung, „etwas, was bloß eine Geburt meines Gehirns ist, sich auf ein Objekt" beziehen? (Reflexion 925 in den von Benno Erdmann herausgegebenen „Reflexionen Kants"). Wie können subjektive Bedingungen des Denkens objektive Gültigkeit haben? Das ist die Frage. Die Antwort beruht auf einer vollständigen Auflösung der Begriffe, auf einer Umschmelzung der Begriffe subjektiv und objektiv aus dem Dogmatischen ins Kritische. Objektiv bedeutet dann nicht etwas Metaphysisches, an sich Seiendes, Absolutes, sondern Objekt der Erkenntnis sind die Dinge für

Art der Synthesis bedeutet, da auf etwas, A, was ganz Verschiedenes, B, nach einer Regel gesetzt wird. Es ist a priori nicht klar, warum Erscheinungen etwas dergleichen enthalten sollten, (denn Erfahrungen kann man nicht zum Beweise anführen, weil die objektive Gültigkeit dieses Begriffs a priori muß dargetan werden können); und es ist daher a priori zweifelhaft, ob ein solcher Begriff nicht etwa gar leer sei und überall unter den Erscheinungen keinen Gegenstand antreffe.

. . . . . .

Übergang zur transzendentalen Deduktion der Kategorien.

(51) Es sind nur zwei Fälle möglich, unter denen synthetische Vorstellung und ihre Gegenstände zusammentreffen, sich aufeinander notwendigerweise beziehen und gleichsam einander begegnen können. Entweder wenn der Gegenstand die Vorstellung oder diese den Gegenstand allein möglich macht. Ist das erstere, so ist diese Beziehung nur empirisch, und die Vorstellung ist niemals a priori möglich. Und dies ist der Fall mit Erscheinung in Ansehung dessen, was an ihnen zur Empfindung gehört. Ist aber das zweite, weil Vorstellung an sich selbst, denn von deren Kausalität vermittels des Willens ist hier gar nicht die Rede), ihren Gegenstand dem Dasein nach nicht hervorbringt, so ist doch die Vorstellung in Ansehung des Gegenstandes alsdann a priori bestimmend, wenn durch sie allein es möglich ist, etwas als einen Gegenstand zu erkennen. Es sind aber zwei Bedingungen, unter denen allein die Erkenntnis eines Gegenstandes möglich ist: erstlich Anschauung, dadurch derselbe, aber nur als Erscheinung, gegeben wird, zweitens Begriff, dadurch ein Gegenstand gedacht wird, der dieser Anschauung entspricht. Es ist aber aus dem Obigen klar, daß die erste Bedingung, nämlich die, unter der allein Gegenstände angeschaut werden können, in der Tat den Objekten der Form nach a priori im Gemüt zum Grunde liege. Mit dieser formalen Bedingung der Sinnlichkeit stimmen also alle Erscheinungen notwendig überein, weil sie nur durch dieselben erscheinen, d. i. empirisch angeschaut und gegeben werden können.

uns, die Erscheinungen, die erst vom Subjektiven aus, d. h. in der Erkenntnis, im Urteil, den Objektcharakter erhalten. Und subjektiv ist nicht ein a priori als ein seelisches Erzeugnis eines Subjekts, sondern das kritische Subjektive ist ja gerade das Objektive, die subjektiven Bedingungen des Denkens sind nicht zufällig subjektive Vorstellungen, sondern objektivierende notwendige Gesetzmäßigkeiten. „Gegenstände" können, das ist das Ergebnis, uns nicht erscheinen, ohne sich notwendig auf Funktionen des Verstandes zu beziehen. Aber vorläufig erheben wir die Frage: worauf beruht die objektive Gültigkeit des Kausalgesetzes, daß alles, was geschieht, eine Ursache haben muß?

(51) Was an der Erscheinung zur Empfindung gehört, kann nur durch Wahrnehmung gegeben werden. Bei solcher empirischen Beziehung macht der Gegenstand die Vorstellung unmöglich. A priori kann ich die Empfindung nicht haben und dem Objekt zuerkennen. Aber die Vorstellung kann auch den Gegenstand möglich machen, d. h. ihn nicht dem Dasein nach metaphysisch hervorbringen, sondern ihn a priori bestimmen, d. h. ihn als Gegenstand der Erkenntnis bedingen, konstruieren, erzeugen. So begegnen sich in diesem Verhältnis Vorstellung und Gegenstand gleichsam einander. Die Vorstellung (d. h. das System der Erkenntnisbedingungen) ist nicht Urheber der Dinge, wohl aber „Urheber der Erfahrung". Diese Bedingungen zerfallen in zwei Klassen, Anschauung und Begriff. Den Anschauungsbedingungen unterliegen alle Erscheinungen, weil sie eben nur durch diese erscheinen, empirisch angeschaut werden können. Sind nun nicht auch die Denkfunktionen Bedingungen aller Erfahrungserkenntnis? Erfahrung als Erfahrungserkenntnis, als Gesetzmäßigkeit der Natur, beruht auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens, wie sie sich in den Begriffen a priori und den aus ihnen gebildeten Grundsätzen bezeugt. Gegenstand ist ja keine Sinnesempfindung, sondern ein begrifflich Gedachtes. Ohne den Begriff von Gegenstand kein Gegenstand. Die Beziehung der Begriffe a priori auf Erfahrung ist also keine äußerliche, zufällige, sondern vielmehr eine unmittelbare, notwendige, im Begriff der Erfahrung selbst gegebene. Diese Begriffe a priori drücken die formale und objektive Bedingung der Erfahrung aus; vermittels ihrer allein

Nun fragt es sich, ob nicht auch Begriffe a priori vorausgehen, als Bedingungen, unter denen allein etwas, wenngleich nicht angeschaut, dennoch als Gegenstand überhaupt gedacht wird; denn alsdann ist alle empirische Erkenntnis der Gegenstände solchen Begriffen notwendigerweise gemäß, weil ohne deren Voraussetzung nichts als Objekt der Erfahrung möglich ist. Nun enthält aber alle Erfahrung außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint; demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt als Bedingungen a priori aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen: folglich wird die objektive Gültigkeit der Kategorien als Begriffe a priori darauf beruhen, daß durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich sei. Denn alsdann beziehen sie sich notwendigerweise und a priori auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur vermittels ihrer überhaupt irgend ein Gegenstand der Erfahrung gedacht werden kann.

(52) Die transzendentale Deduktion aller Begriffe a priori hat also ein Prinzipium, worauf die ganze Nachforschung gerichtet werden muß, nämlich dieses: daß sie als Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung erkannt werden müssen (es sei der Anschauung, die in ihr angetroffen wird, oder des Denkens). Begriffe, die den objektiven Grund der Möglichkeit der Erfahrung abgeben, sind eben darum notwendig. Die Entwicklung der Erfahrung aber, worin sie angetroffen werden, ist nicht ihre Deduktion (sondern ihre Illustration), weil sie dabei doch nur zufällig sein würden. Ohne diese ursprüngliche Beziehung auf mögliche Erfahrung, in welcher alle Gegenstände der Erkenntnis vorkommen, würde die Beziehung derselben auf irgend ein Objekt gar nicht begriffen werden können.

. . . . . .

kann ein Gegenstand gedacht werden. Die „Kategorien sind nichts anderes als die Bedingungen des Denkens in einer möglichen Erfahrung, sowie Raum und Zeit die Bedingungen der Anschauung zu eben derselben enthalten. Also sind jene auch Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit."

(52) „Möglichkeit der Erfahrung" heißt natürlich nicht Ermöglichung der Erfahrung in psychologischem oder physikalischem Sinne. Nicht die seelische Beschaffenheit des wahrnehmenden Subjekts oder die speziellen Methoden, um Erfahrungen zu gewinnen, sollen bloßgelegt und dargestellt werden. Wir wollen keine Entwicklung der Erfahrung illustrieren, sondern die Möglichkeit objektiver Erkenntnis deduzieren. Es handelt sich um den objektiven Grund, die objektive Grundlage der Erfahrungserkenntnis. Möglichkeit der Erfahrung bedeutet: Inbegriff der Gesetzmäßigkeit der Natur. Die ursprüngliche Beziehung des Denkens auf mögliche Erfahrung, nämlich als Urheber dieser Erfahrung, läßt die objektive Gültigkeit des a priori, jenes Rätsels von 1772, in ihrer Notwendigkeit begreifen.

Aus der „Deduktion der reinen Verstandesbegriffe“
(1. Auflage).

(53) Die Ordnung und Regelmäßigkeit also an den Erscheinungen, die wir Natur nennen, bringen wir selbst hinein und würden sie auch nicht darin finden können, hätten wir sie nicht, oder die Natur unseres Gemüts, ursprünglich hineingelegt. Denn diese Natureinheit soll eine notwendige, d. i. a priori gewisse Einheit der Verknüpfung der Erscheinungen sein. Wie sollten wir aber a priori eine synthetische Einheit auf die Bahn bringen können, wären nicht in den ursprünglichen Erkenntnisquellen unseres Gemüts subjektive Gründe solcher Einheit a priori enthalten, und wären diese subjektiven Bedingungen nicht zugleich objektiv gültig, indem sie die Gründe der Möglichkeit sind, überhaupt ein Objekt in der Erfahrung zu erkennen.

. . . . . .

(54) Alle Erscheinungen liegen also als mögliche Erfahrungen ebenso a priori im Verstande und erhalten ihre formale Möglichkeit von ihm, wie sie als bloße Anschauungen in der Sinnlichkeit liegen und durch dieselbe der Form nach allein möglich sind.

(55) So übertrieben, so widersinnisch es also auch lautet, zu sagen: der Verstand ist selbst der Quell der Gesetze der Natur und mithin der formalen Einheit der Natur, so richtig und dem Gegenstande, nämlich der Erfahrung, angemessen ist gleichwohl eine solche Behauptung. Zwar können empirische Gesetze als solche ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstande herleiten, so wenig als die unermeßliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen aus der reinen Form der sinnlichen Anschauung hinlänglich begriffen werden kann. Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen, so wie auch alle Erscheinungen, unerachtet der Verschiedenheit ihrer empirischen Form, dennoch jederzeit den Bedingungen der reinen Form der Sinnlichkeit gemäß sein müssen.

(53) Was ist Natur? „Das Dasein der Dinge, sofern es nach allgemeinen Gesetzen bestimmt ist", „der Inbegriff der Regeln, unter denen alle Erscheinungen stehen müssen, wenn sie in einer Erfahrung als verknüpft gedacht werden sollen." (Prolegomena.) Hier: die gesetzmäßige Einheit der Erscheinungen. Dieser Begriff von Natur ist sicherlich nicht empirisch, in der Wahrnehmung, gegeben; er ist das Werk des Verstandes, der die Gesetzmäßigkeit nicht nachträglich in die Natur hineinbringt, sondern in ursprünglicher Beziehung hineinlegt. Die „Natur unseres Gemüts", d. h. das gesetzmäßige System der Verstandesbegriffe und Verstandesregeln, bedingt so die Natur als Natureinheit und Gesetzmäßigkeit. Ohne Verstand keine Natur. Der Verstand „ist selbst die Gesetzgebung für die Natur".

(54) Alle Erscheinungen „liegen" a priori in der Sinnlichkeit und im Verstande, d. h. sie sind ihrer anschaulichen Form nach durch die reine Raum- und Zeitanschauung, ihrer allgemeinen Gesetzmäßigkeit nach durch den reinen Verstand bedingt und bestimmt.

(55) Der Verstand ist Quell der Gesetze der Natur! Schlägt dieser Satz nicht der experimentellen Naturforschung ins Gesicht? Soll damit etwa einer leeren Naturspekulation das Wort geredet sein? Nun, das Empirische kommt zu seinem Recht in der Wahrnehmung, die einen unerschöpflichen Stoff an Kenntnissen darbietet, wie es im Anfange der Kritik (1. A.) hieß. Aber diese Kenntnisse sind erst dann Erkenntnisse, wenn sie als gesetzmäßige Zusammenhänge in die Natur eingereiht werden. Empirische Gesetze sind empirisch, insofern sie sich auf Wahrnehmung stützen, sie sind Gesetze, insofern sie auf Denken beruhen. Gesetze kann man nicht wahrnehmen. Zeigt mir die Wage, daß Gold 19mal schwerer als Wasser ist, so ist die Zahl 19 in der Wahrnehmung gegeben, aber der logische Sinn dieser Wägung gründet sich auf allgemeine jeder besonderen Messung zugrunde liegenden Denkbestimmungen, vor allem der Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit überhaupt. Die einzelne Feststellung der Zahl 19 wäre zweck- und sinnlos, wenn damit nicht eine gesetzmäßige Beziehung behauptet werden sollte, die nicht nur zu-

(Fortsetzung Seite 70)

fällig in der Einzeluntersuchung hier und jetzt, sondern unter denselben Umständen notwendig überall und immer gelten soll. Die unermeßliche Mannigfaltigkeit der in der Wahrnehmung gegebenen räumlich-zeitlich bestimmten Erscheinungen kann nicht aus der reinen Anschauung von Raum und Zeit begriffen, d. h. in dieser ihrer Wahrnehmungsbestimmtheit a priori hergeleitet werden. Aber alles Empirische muß den Bedingungen des Reinen gemäß sein. So haben empirische Naturgesetze ihren Ursprung, ihre Gegebenheit, in besonderen Wahrnehmungen, ihren Urquell, ihre allgemeine Begründung, im Verstande. Die entwicklungsgeschichtliche Herleitung der Erkenntnisse zeigt den allmählichen Weg von Einzelerfahrungen zur immer umfassenderen Erfahrung, von Einzelgesetzen zur immer allgemeineren Gesetzmäßigkeit; aber in logisch-erkenntnistheoretischer Betrachtung ist der Weg der umgekehrte, oder vielmehr haben wir da keinen Weg und auch keine bloße Umkehrung, sondern ein bedingendes Verhältnis, eine bestimmende Beziehung vor uns: alle Einzelerfahrungen sind getragen von dem Begriff der möglichen Erfahrung überhaupt, alle Einzelgesetze von der Gesetzlichkeit, d. h. dem Gesetz der Gesetzmäßigkeit überhaupt. Mögliche Erfahrung ist nicht die bloße Summe noch so vieler Erfahrungen, Gesetzlichkeit nicht bloße Verschmelzung noch so zahlreicher Gesetze, so wenig eine Linie die bloße Summierung von Punkten bedeutet. Wie die Kreislinie alle Punkte der Kreisfläche umschließt, so umspannt die allgemeine Gesetzmäßigkeit alle einzelnen Gesetze, die in den Rahmen dieser Naturgesetzmäßigkeit eingezeichnet sind. Die Begriffe Natur oder mögliche Erfahrung oder Einheit der Gesetze oder Verstand bezeichnen alle denselben Sachverhalt.

Auf Grund dieser Feststellung kann das Denken allgemeine Forderungen erheben. Es kann behauptet werden, daß es in der Welt, etwa auf dem Sirius, gesetzmäßig zugeht. Der Sirius ist ja kein fabelhaftes „Ding an sich", das da draußen sein Wesen treibt, sondern eine Erscheinung in Raum und Zeit und für den Verstand. Indem die Frage nach dem Sirius erhoben wird, ist der Sirius schon als Gegenstand des Denkens bezeichnet und in den Bezirk der Gegenstände möglicher Erfahrung, also in die Gesetzmäßigkeit des Verstandes, einbezogen.

Dieses Denken ist ja kein beliebiges Spiel der Vorstellung in uns, sondern ein festes System notwendiger Beziehungen und Setzungen. Um dieses System rotieren alle Dinge. „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen: denn was innen, das ist außen" (Goethe), in uns, d. h. in Denkbestimmungen.

Aber diese kritische Lehre von dem a priori bewährt sich auch in Einzelerkenntnissen. Es ist ein Erfahrungssatz, daß Sonnenschein den Stein erwärmt. Dieser Satz drückt aber mehr aus als eine bloße Summierung von öfters wiederholten Wahrnehmungen der Sonnenstrahlen und der Erwärmung des Steines. Dieser Satz behauptet eine notwendige, objektive, ursächliche Beziehung von Sonnenschein und Steinerwärmung, d. h. eine Naturgesetzmäßigkeit, die nicht an die subjektive Wahrnehmung geknüpft ist. Diese Behauptung einer speziellen kausalen Verknüpfung stützt sich auf das allgemeine Kausalgesetz, denn Kausalität läßt sich weder im allgemeinen noch im besonderen wahrnehmen. So ist das einzelne empirische Gesetz nur eine besondere Bestimmung des allgemeinen reinen Verstandesgesetzes. Das a priori dient dem Einzelurteil gleichsam als Tragpfeiler. Natürlich überträgt sich die Notwendigkeit und Allgemeinheit des allgemeinen Kausalgesetzes nicht einfach auf das einzelne Erfahrungsurteil in dem Sinne, daß nun die im Wahrnehmen gegebenen Beziehungen Notwendigkeiten darstellen. Die Erkenntnistheorie prüft nicht die Einzelurteile des täglichen Lebens und der Erfahrungswissenschaften auf ihre Richtigkeit, sondern stellt den Sinn des Urteilens und Denkens überhaupt fest. Aber das bleibt bestehen: die Behauptung einer einzelnen Gesetzmäßigkeit setzt den Begriff der allgemeinen Gesetzmäßigkeit schon voraus und enthält diese Voraussetzung als ein aprioriſches Element in sich. So erst werden subjektive Wahrnehmungen zu objektiven Erkenntnissen.

Eine besonders treffliche Stelle aus den Prolegomenen (§ 36) faßt alles dies zusammen und klingt in einen Satz aus, der in schärfster und knappster Prägung eine Welt von Gedanken umschreibt: „Wir müssen empirische Gesetze der Natur, die jederzeit besondere Wahrnehmungen voraussetzen, von den reinen oder allgemeinen Naturgesetzen, welche, ohne daß besondere Wahrnehmungen zugrunde liegen, bloß die Bedingungen

ihrer notwendigen Vereinigung in einer Erfahrung enthalten, unterscheiden, und in Ansehung der letzteren ist Natur und *mögliche* Erfahrung ganz und gar einerlei, und da in dieser die Gesetzmäßigkeit auf der notwendigen Verknüpfung der Erscheinungen in einer Erfahrung, (ohne welche wir ganz und gar keinen Gegenstand der Sinnenwelt erkennen können), mithin auf den ursprünglichen Gesetzen des Verstandes beruht, so klingt es zwar anfangs befremdlich, ist aber nichtsdestoweniger gewiß, wenn ich in Ansehung der letzteren sage: *der Verstand schöpft seine Gesetze* (a priori) *nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor.*"

Jede Ausgabe von Kants Kritik der reinen Vernunft ist brauchbar. Nun ist darauf zu achten, daß der Text beider Auflagen gegeben wird (1781 u. 1787). Besonders praktisch ist der von Benno Erdmann im Verlag Georg Reimer herausgegebene Abdruck, der beide Auflagen untereinander wiedergibt. Aus der Fülle der Schriften über Kant seien hervorgehoben:

Vaihinger: Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — 2 Riesenbände, die eine das ganze geschichtliche Material verarbeitende Beleuchtung der Vorrede, Einleitung und transzendentale Ästhetik geben.

Cohen: Kants Theorie der Erfahrung. 3. Auflage. — Das Grundwerk der Marburger Schule. Schwierig, aber grundlegend.

Riehl: Der philosophische Kritizismus. 2. Auflage. — Der erste Band behandelt eingehend und lichtvoll die geschichtlichen Voraussetzungen der kritischen Philosophie, besonders Locke und Hume, und gibt sodann eine bedeutende Darstellung der kritischen Lehre.

Cassierer: Kants Leben und Lehre 1918. — Eine meisterhafte Schrift, aus dem Vollen schöpfend.

Bauch: Zwei Schriften (eine kleinere und eine größere) über Kants Leben und Lehre.

Die Philosophische Abteilung der Humboldt-Hochschule Groß-Berlin

umfaßt folgende Gebiete:

Einführung in die Philosophie — Weltanschauungsfragen — Erkenntnistheorie — Psychologie — Psycho-Physik — Logik — Ethik und Lebensanschauungen — Kulturphilosophie. — Religionsphilosophie — Erziehungslehre — Geschichte der Philosophie — Uebungen und Arbeitsgemeinschaften.

Von dem Verfasser dieses Heftes ist außerhalb dieser Sammlung erschienen:

Begabungsschulen. Freie Bahn der deutschen Jugend! Verlag Vita, Charlottenburg 1917.

Die Volksschule als Einheitsschule. Verlag Vorwärts, Berlin 1919.

Die Volkshochschule im neuen Deutschland. Verlag Vorwärts, Berlin 1919.

Die Philosophie auf der Volkshochschule. Verlag Beyer & Söhne, Langensalza 1920.

Wie studiert man Philosophie? 2. Auflage 1919. Verlag Violet, Stuttgart.

Kommentar zu Kants „Prolegomena". Verlag F. Meiner, Leipzig. Vergriffen. 2. Auflage in Vorbereitung.

Die Weltanschauung Haeckels. Verlag F. Meiner, Leipzig. 2. Auflage.

Maurer & Dimmick
Berlin SO 16

Philos
K168k.2

248444

Author Kant, Immanuel

Title Einführung in Kants Kritik der reinen Vernunft.

DATE. NAME OF BORROWER.

University of Toronto
Library

DO NOT
REMOVE
THE
CARD
FROM
THIS
POCKET

Acme Library Card Pocket
Under Pat. "Ref. Index File"
Made by LIBRARY BUREAU